

周易

文化研究

第一辑



主编
张涛

東方出版社

《周易文化研究》编辑委员会

编委会主任：余敦康

主 编：张 涛

副 主 编：邓瑞全 谢招修

委 员：（按姓氏笔画为序）

王 岗	王 铁	王晓毅	邓瑞全	任士英
刘长林	刘炳良	许钦彬	孙照海	杨效雷
吴长庚	汪学群	张 涛	范立舟	胡友鸣
胡汉生	袁江玉	贾贵荣	梁 涛	董晓宇
韩增禄	谢招修			

审 订：北京师范大学易学文化研究中心
中国易学文化研究会学术委员会
浙江名门经济文化研究院

卷首语

《周易》为六经之首，是我国现存最古老的文化经典，是中华文化重要的源头活水，是中华民族精神和智慧的集中体现，易学思想是中国传统思想文化的主潮、主旋律。作为一门古老而又常新的学问，易学随着社会的发展、时代的进步而不断变化，在各个历史阶段呈现出不同的特点和发展规律。两汉的象数易学、魏晋的玄学易学、宋代的理学易学、明代的心学易学、清代的朴学易学以及近代的科学易学等等，都具有各自的特色。不同的易学家和易学派别从各个角度对《周易》一书进行解说、诠释，从而形成了异彩纷呈、博大精深的《周易》文化。

《周易》文化遗产丰厚，在中国传统社会的方方面面，几乎都能找到它的踪影。《四库全书总目》说：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”《周易》和易学文化对中国传统文化发展的影响至深至远，特别是其天人合一的整体和谐理念、阴阳变易的辩证思维、自强不息的进取精神以及强烈的忧患意识、坚定的革新意识等，更是有着永恒的魅力，对于当前我国经济社会的可持续发展，对于构建社会主义和谐社会，建设创新型国家，建设生态文明，也有着重要的资鉴作用。

我们认为，在当前的形势下，应该运用科学的理论和方法，整合多学科、多方面的资源和力量，多角度、全方位地开展《周易》文化研究，始终坚持正确的治《易》理念和宗旨：繁荣学术，强化学科建设；古为今用，传承中华文明；服务社会，倡导经世致用；



以《易》会友，以友辅仁，积极参与和谐社会建设；兼容并包，象数与义理并重，继承、弘扬《周易》和易学的文化精神；会通中外，推动人类文明共同发展。

正是基于这种认识，依托北京师范大学和中国易学文化研究会的学术力量，我们编辑出版了《周易文化研究》，力求突出时代精神，及时展示易学领域的新探索、新收获、新成果，推动《周易》文化研究的不断深化和拓展。希望易学同仁和各界朋友批评指正，不吝赐稿。这里我们先行致谢！

《周易文化研究》编委会

2009年10月

目 录

余敦康先生论《周易》的和谐智慧	/	1
《周易》的和谐思想	张 涛/	10
《周易》的流派、特点与地位	谭德贵/	20
论帛书《要》篇“《损》、《益》说”的两个问题	刘 彬/	34
论《系辞》为集录之书及相关问题	王化平/	41
荀子传《易》考述	王冉冉/	52
昭宣时期易学思想的治国应用与创新发展	史海威/	66
汉魏之际的易学发展趋势	姜世东/	84
郑玄易学在隋唐衰亡的原因初探	张 轶/	96
易学与柳宗元的文学创作	张倩郢/	115
《周易》与苏轼蜀学	范立舟/	127
略论《诚斋易传》的易学思想	谢 辉/	141
杨甲及其《周易图》考辨	吴长庚/	153
易学思想与张居正改革	任利伟/	166
清儒易学平议	杨效雷/	184
《四库全书总目·经部·易类序》的易学观	汪学群/	194
《四库提要》的易学研究成就	孙照海/	208
乾隆帝易学论析	袁江玉/	233
《周易》认识世界的元创性		
——医易同源今说	刘长林/	251
《红楼梦》中的数字象征与道袍之谜	韩增禄/	265
易学思想与明代帝陵风水	胡汉生/	284
漫谈北京风水形胜	邓瑞全/	305

汪学群先生《清代中期易学》读后 鲁 玉/ 309

附录:

附录一《中国易学文献集成》拟目
..... 北京师范大学易学文化研究中心 编/ 312

附录二《四库全书总目·经部·易类》
(卷一~卷三) 《周易文化研究》编委会 整理/ 332

余敦康先生论《周易》的和谐智慧

摘 要：余敦康先生认为，《周易》是中华民族智慧的结晶，代表了中华民族的精神，其思想精髓与价值核心在于和谐。从某种意义上说，《周易》及易学的发展史就是一部中国文化发展史，或者相当于一部中国文化精神的生成史。要想懂得中华民族的精神，懂得中华民族五千年文明史的核心价值观，离开了《周易》是不行的。《周易》不仅具有极高的历史文化价值，同时在协调当今世界政局并推动和谐世界、和谐社会建设过程中也有着不可忽视的现实价值。

关键词：余敦康 《周易》 和谐 中华民族精神

《周易》的思想精髓与价值理想是什么？《周易》在中国文化中发挥着何等的特殊功能？《周易》与中国传统文化、政治文化以及伦理思想有何关系？《周易》的智慧究竟是什么？对于这些易学中的根本性问题，我国当代易学大家余敦康先生举重若轻，一语点题——“中国智慧在《周易》，《周易》智慧在和谐”。余先生对《周易》的智慧多有论述，认为中华五千年文化的核心思想是和谐，和谐是《周易》的主旨，易道中的和谐思想体现了中国文化的最高价值，成为《周易》智慧的主体。近日，我们再次学习余先生的一系列论著，并从中采撷、编辑余先生关于《周易》智慧的论述，整理成文，以飨读者。

一、《周易》是中华民族智慧的结晶

讲到智慧，人们不免会想到英国哲学家罗素的《西方的智慧》一书。就像它的书名一样，这部书是讲西方智慧的。那么，东方有没有智慧？中国有没有智慧？中国的智慧是什么？哪部经典能作为我们民族智慧的代表？《论语》吗？有智慧，但不能代表全部的智慧。《老子》五千言吗？确实有智慧，但也不能代表全部的智慧。《孙子兵法》吗？国内外都很重视，但中国不是一个好战的民族，所以它同样也不能代表全部的智慧。想来想去，只有《周易》

能够代表中国的智慧。一部《周易》，就是中华民族智慧的结晶，其他的智慧都可以用《周易》这本书来代表。

冯友兰先生说，一部《周易》，就是中华民族的精神现象学。这是认为《周易》这部书，深刻体现了中华民族的精神发生、成长、定型的整个历史。一个民族要有精神，没有精神的凝聚力，没有文化的认同，这个民族就不能称为统一的民族。而民族的精神不是静态的东西，也不是谁规定下来的，它有一个发生、发展的历史过程。在中国，《周易》这本书恰恰完整地表现了这个过程。

为什么说《论语》、《老子》和《孙子兵法》都不能代表中华民族的智慧？余先生认为，那是因为它们成书于春秋战国时期，离现在不过两千五百年左右的时间。中国五千年文明，还有两千五百年的空档，谁来代表呢？有哪一部经典能够代表中华民族五千年的文明呢？《周易》！全世界没有一本经典能够有五千年的历史，《圣经》只有两千年的历史，《古兰经》也只剩有一千三百年的历史。印度的《奥义书》稍微古老些，也不过三千年的历史。为什么说《周易》有五千年的历史呢？因为《周易》不是一个人写出来的，所谓“人更三圣，世历三古”，它是由三个圣人——伏羲、文王、孔子，历经三个时代——上古、中古、下古（近古）而完成的。《周易》是由《易经》和《易传》两部分组成的。《易经》的发生史可以追溯到新石器时代晚期，相当于传说中的伏羲时期，编纂成书大约在殷周之际。《周易》的外延与内涵主要是通过《易传》而后确定的。《易传》自觉地顺应了春秋战国时期学术思想大融合的历史趋势，不仅比其他各家更为全面地总结了这个时期的文化创造，而且接上了自伏羲以至《易经》的文化源头，把上古、中古、下古的文化连接成一个完整的系列，以浓缩的形式反映了中国文化的起源、演变和发展的轨迹。秦汉之后，历代学者又不断对《周易》进行解释和发展，构成了蔚为大观的易学史。因此，由《易经》和《易传》所共同组成的《周易》，其“世历三古”的成书史，本身就相当于一部中国文化发展史，或者相当于一部中国文化精神的生成史。

《周易》本属蓍占之书，用今天的话说，也就是算命之书，“数字卦”的破译充分证明了这一点。但古人的算命也可以看做是古人认识世界的方法之一，所以这部算命的书中，又包含着“古之遗言”，包含着古人的生存智慧。所以，到了春秋战国时期，孔子、老子这些大思想家不断用哲学的思想来解释《周易》，《周易》也就由宗教之书变成了哲学之书。这就是哲学的突破。所以说，《周易》是儒家、道家发生学的源头，而儒家、道家虽然改变了《周

易》，但是《周易》提供的思维方式，也影响了儒家和道家。这样的哲学自战国时期形成之后，两千多年来一直是中国文化的主流。全世界独一无二，真是一个奇迹，文化的奇迹！

二、《周易》的智慧在于和谐

余先生强调，《周易》是中华民族智慧的结晶，那么，这个智慧是什么呢？就是和。中华民族自古以来就像是一个大海绵体，能够把各种不同的东西整合为一个整体，早在尧的时代就开始这种整合了，经过了夏商周，一直到春秋战国，华夏就正式形成了。春秋战国，虽然是百家争鸣，互相之间也斗得不可开交，可是到了汉代又整合了。这就是《周易》倡导的一致百虑，殊途同归。

余先生说，《周易》的智慧，代表了中华民族的精神。这种精神，其核心价值，可以用故宫三大殿——太和殿、中和殿、保和殿的名字来表示。什么意思？就是和谐，“太和”是最高的和谐；“中和”是阴阳相互协调产生的和谐；“保和”就是当它不和谐的时候，进行一种管理调节使它和谐。这些完全是《周易》的思想。孔子撰十翼，把宗教之书改造为哲学之书时，就已经反复说到和谐的道理了，所谓“乾道变化，各正性命，保合太和”，作为一种核心的价值观，凝聚了中华民族精神，几千年来赓续不断，生生不息。

这里我们不妨以八卦为例，看看《周易》的和谐思想。八卦代表八种自然界的物质：天地、雷风、水火、山泽。天和地相对，雷和风相对，水和火相对，山和泽相对。所有自然界的八种物质都是两两相对，相互依存，你也离不开我，我也离不开你，共同构成互动的关系。比如，天和地，如果天在上地在下，即乾在上坤在下，两卦相重组成一个否卦，否就是不通。倒过来，地在上天在下，即坤在上乾在下，两卦相重组成一个泰卦，这叫天地交泰。《周易》反对否，因为它的结果是背道而驰，不相交，天阳上升，地阴下降，不搭界，什么事情都办不成。反过来说，如果天在下，地在上，地气下降，天气上升，天地交，这是很好的一件事。所以阴和阳，排列组合，有的是优化组合，有的则不是。整个八卦都是讲这个道理的。所以，不懂八卦就是不懂得和谐，不懂《周易》也就很难深入理解和谐的奥义。

过去很长一段时期，人们对此不认识，把这个给忘掉了，想的不是和谐，而是斗争。和谐与斗争是两个不同的概念。当然，20世纪中国人把斗争放在第一位，与天斗，与地斗，也并非没有原因，原因就在于那时民族面临危机，

面对帝国主义，面对阶级问题，中国人要发挥作用，不斗是不行的。但要知道斗之外，还有一个和，这两者是二位一体的，而且和比斗还重要。1949年中华人民共和国成立以后，应该是由斗转变到和才对的，可是当时没有做，还是继续斗。这方面我们是有深刻教训的。近些年来，经过不断反思，人们终于又发现了中华民族的核心价值观——和谐。这是很大的收获，也是很值得阐发的。

八卦代表八种自然界的物质，既是两两相对的，也是相互依存的，用和谐来解决矛盾。《周易》还有一个原理，即世界是分阴阳的，所有的事物——宇宙、自然、社会、人生，都是分阴阳的，都是由阴阳两方面共同组成的。阴阳就是《周易》里的符号，画一个直线就是阳，画两个短线就是阴，整个《周易》六十四卦都是由阴阳两个符号构成，八卦分阴阳，六十四卦也分阴阳，所以说“《易》以道阴阳”。它代表了宇宙的两个组成部分，这两个组成部分相互依存，互不分离，这叫独阴不生，孤阳不长。那么，阴和阳在一起是和谐还是冲突？二者都有。这就好比没有不吵架的夫妻，尽管感情很好，有时候还是会有磕磕碰碰的。问题在于，磕磕碰碰之后如何解决，最后的解决，非得和不可，只有和才有永恒的爱，才有生机和活力。这个道理很深刻，但并不简单。

人与人相合，人与社会相合，人和自然相合，虽然有矛盾，但和谐是第一位的，这是中国人的价值取向。不过和谐的取得是需要过程的，它不是既成的东西，而是通过不断的调节变易得来的。宋代哲学家张载说了四句话，非常值得玩味，一句是“有象斯有对”，即只要有象，必定有一个东西和它相对；一句是“对必反其为”，即相对的事物，它的行为方式必然是相反的；一句是“有反斯有仇”，即免不了有矛盾、有挫折、有斗争；最后一句最重要，是“仇必和而解”，即最后解决的方法一定要和，不能让矛盾冲突扩大。

中国人的智慧就体现在最后一句话“仇必和而解”中。这就是用和谐的方法来消除矛盾、解决矛盾，使事物向一个更新的方面来发展。这个道理是很深刻的，可惜很长一段时间，我们把它给忘掉了。韩国人很聪明，大家知道，韩国的国旗叫太极旗，中间是一个太极图，太极是由阴阳鱼组成的，上面是一条白鱼，下面是一条黑鱼。黑白鱼头尾相抱，即老子所说的“万物负阴而抱阳”，也就是阴阳结合为一体。而且，更重要的是白鱼有一个黑眼睛，黑鱼有一个白眼睛，前者是阳中有阴，后者是阴中有阳，谁也离不开谁了。此外，韩国国旗上还有四个卦，即乾、坤、坎、离。乾代表天，坤代表地，两卦相对，天不能没有地，地不能离开天，天地组合就是一个宇宙。坎代表

水，离代表火，常言道，水火不相容，不相容，也一定要把它组合起来，这就是“仇必和而解”。可见，韩国的国旗是很能反映张载那四句话的深意的。经过多年反思，我们对这个问题也有了深刻的认识，中共十六届四中全会以来，我们国家一再强调和谐的重要性，现在又提出在国内构建和谐社会，在国际上推动建设和谐世界，这是非常有现实意义的。它与西方的单边主义、美国的先发制人、新保守主义等等形成了鲜明的对照。可以说，这些年中国在运用这个智慧方面取得了很大的成就。

三、《周易》的价值核心——易道

余先生认为，秦汉以后中国文化的发展往往要回到先秦来寻找精神的原动力，而找来找去，又往往归结为由《易传》所奠定的易学传统。这种情形绝不是什么历史的误会，而主要是由于《周易》的那一套八八六十四卦的符号体系以及囊括天、地、人三才之道的整体之学，仿佛一个巨大的海绵体，把这个时期诸子百家所创造的共同成果都吸收容纳进来，并且综合总结成为一种卷之则退藏于密的易道，因而理所当然地被后世公认为代表了中国文化的根本精神。在中国传统学术思想中，易道被看做是一个包含有思维模式、价值理想和实用性操作的三位一体的完整结构，它是由轴心期（春秋战国时期）文化创造中的共同因素积淀凝聚而成的。

就易道的思维模式而言，显然是一种统贯天人的整体思维。这种思维把世界的统一性看做是一个自明之理，着重于探索天与人、主与客、自然与社会之间的关系，以便从整体上把握其中的规律，用来指导人事，特别是政治。《说卦》所谓“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，这个囊括天、地、人的三才之道是通过六十四卦、三百八十四爻的象数关系表现出来的。形式与内容、象数与义理的奇妙结合，这是易道的思维模式的根本特征。

就易道的价值理想而言，则是追求一种以“太和”为最高目标的天与人、自然与社会的整体和谐。《周易·乾卦·彖传》提出了“太和”的思想：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”。这是先秦各家中对整体和谐的最完美的论述，集中体现了中国文化的最高价值理想。

易道实用性的操作层面，是在直接继承原始卜筮巫术的基础上转化而来的。《周易》也是一部“开物成务”之书，具有强烈的实践功能。《系辞上》指出：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之

谓之通，举而措之天下之民谓之事业。”这就明确告诉人们，《周易》的主旨在于把对道、器、变的客观认识用于实际生活，推而行之，以成就一番事业。

可见，对于易道，必须结合中国广义的文化史进行全面考察，而不是单纯局限于《周易》本身，才能获得一个较为准确的理解。这个代表了中国文化的根本精神的易道，体现了《周易》的价值核心。

四、《周易》的思想精髓与价值理想——和谐之道

前面指出，《周易》的思想模式是一种统贯天人的整体思维，这是一个儒道互补的新型的世界观。在余先生看来，早在先秦时期，这种儒道互补的基本格局就已经开始形成了。《易传》的思想体系就是一个明显的例证。《易传》的思想体系完全是围绕着“一阴一阳之谓道”这个命题而展开的。这是一个合天人、通物我的命题，是自然与人文主义的有机结合，《易传》的思想精髓与价值理想集中体现在这个命题之中。这在先秦思想史上，可以说是独树一帜，既不同于儒家，也不同于道家。但是，这个命题显然是对儒、道两家的综合总结。《系辞下》指出：“天下同归而殊途，一致而百虑。”《易传》对先秦各家思想的这个总的看法，代表了中国文化的根本精神，体现了中国思想的共同特征。

“一阴一阳之谓道”这个命题，对天人整体的外延与内涵做了完整的表述。这个“道”可以分开来说，有天道、地道、人道，包括了自然和谐与社会和谐两个方面。如果合起来说，这个命题所表述的就是天与人的整体和谐、自然与社会的整体和谐。这就是中国思想文化所普遍追求的那种由是而之焉的道，即易道。这个易道既有理智的了解，也有情感的满足，思想精髓与价值理想、自然主义与人文主义是紧密结合、融为一体的。余先生进一步指出，从这个角度来看，中国思想在世界文化体系中走的是一条中间的道路，它的自然主义的倾向总是受到人文主义的抑制，它的人文主义的倾向也总是受到自然主义的抑制。它所追求的最高境界是自然主义与人文主义的内在联结，合天人，通物我，只有达到了这个境界，才能较为全面地把握那个由天人所共同构成的整体，对由是而之焉的“道”有所言说。

“保合太和”是《周易》的核心思想。“太和”汲取了儒、道两家的和谐思想。儒家侧重于追求社会人际关系的和谐，道家侧重于追求天与人的自然和谐。《易传》的“太和”观是儒、道两家和谐思想的整合与提升。就“元亨利贞”所表述的自然和谐而言，是与道家的思想相通的，但又与道家大不

相同，它力求把自然主义与人文主义结合在一起，既要关乎天文，也要关乎人文，随时随地从自然的和谐中探寻其所蕴含的伦理意义，谋划社会和谐。因此，《周易》重视发挥自强不息、奋发有为的精神，不同于道家那种强调无为的思想。

历代易学家都十分重视对《周易》“太和”思想的研究。如在汉易中，京氏易与《易纬》也是体现了儒家的文化价值理想以及追求自然与社会的整体和谐。魏晋易学在玄学思潮中，把传统的天人之际的问题转化成自然与名教的关系问题。宋代程颐易学把秩序与和谐的结合称之为“保合太和”，所谓“天地之道，常久而不已者，保合太和也”。程颐认为，差异与统一、秩序与和谐的完美结合，谓之“太和”。“太和”即最高的和谐。如前所述，就易道的价值理想而言，是追求一种以“太和”为最高目标的天与人、自然与社会的整体和谐。易道致力于追求一个以“太和”为最高目标的天人和谐的理想，也就是《易传》思想体系中统贯天、地、人三才之道的整体之学。《易传》自觉地接上了中国文化的发展源头，融汇为一种代表中国文化根本精神的和谐之道。

《易传》的根本主旨在于推天道以明人事。就天地万物的变化而言，阴阳、刚柔两大对立的势力相反相成。在相互推移激荡的过程中，呈现出一种“消息盈虚”的趋势，称之为“天行”。照《周易》看来，人类社会可以遵循“天行”的规律，谋求一种社会和谐，这就叫“推天道以明人事”。也就是说，根据对支配着自然界的那种和谐规律的认识和理解，来谋求人间社会的和谐。“一阴一阳之谓道”是适用于自然和人类社会的一条总的原则。但是，就阴阳这两大势力的本性而言，既有统一的一面（和谐），也有斗争的一面（不和谐）。由于现实处境在阴阳不测规律的支配下，有时和谐，有时冲突，如果斗争、冲突的一面占了上风，就破坏了和谐；就社会来说，则造成了秩序的混乱。所以，《易传》强调指出，《周易》是圣人怀着忧患意识写成的一部拨乱反正之书。历代有识之士为了治理乱世，使之恢复正常安定，往往抱着强烈的忧患意识，从《易传》中寻找拨乱反正的理论根据。这在中国的政治文明中形成了一种以《易传》的和谐思想为主导的传统。《易传》的和谐思想中，始终贯穿着一种经纶天下、建功立业的实践精神，力求克服现实与理想的背离，用理想来纠正现实，使现实符合于理想。《周易》对治乱兴衰规律的研究，是最能启发人们的政治智慧的。我们应该学习古人，对《周易》中蕴含的政治智慧进行深入挖掘和研究。

五、《周易》的地位——群经之首

历史上，的确有人借助《周易》搞迷信。但那是末流，不登大雅之堂。那不叫易学，而是数术，也就是所谓的算命。真正的学者，始终是把《周易》视为中国文化的主干，懂了《周易》才可以懂得中国传统文化的精髓。而《周易》，其智慧，其核心价值观，就是和谐，就是阳刚阴柔的辩证统一，就是自强不息，厚德载物。

余先生谈了《周易》的智慧，又从学术史的角度谈了《周易》的重要性。众所周知，在经学时代，《周易》居于群经之首的地位。它为什么能居于这样的地位呢？简单回顾一下易学史，就可以明白其中的原因。

我们所说的《周易》，通常包含三部分内容，一个是《易经》，一个是《易传》，一个是易学。《易经》形成于伏羲到文王的这个时期，这时的《易》还是一部巫术之书、宗教之书、神话之书、算命之书。《易传》形成于孔子及其门弟子之手，这个时期的《易》已被诠释成为哲学之书了。汉朝以后，《周易》经传被奉为经典，直到清代，被称为经学时代，解释《周易》的成果有三四千种之多。那《周易》为什么居于群经之首呢？这与司马迁有关。起初汉朝人是重视《春秋》的，司马迁说不行，应该是《周易》更重要，因为《周易》里面有一个智慧，有一个核心价值观，有一个哲学的原理。司马迁是一个很伟大的人，凡是中国伟大的历史学家，一律都是伟大的易学家。司马迁说了一句话：究天人之际。天人之际就是一个阴阳的问题，《周易》讲天、地、人三才之道，就是一个天人之际的问题。后来，汉武帝、董仲舒慢慢接受了这个观点。到汉宣帝时候，有一个丞相叫魏相，认为《周易》是圣帝明王治太平之书，帝王应该用《周易》原理，创造一个太平盛世。这样，《周易》的地位就被提得更高了。东汉时期，班固写《汉书》，整理国故，编写了《艺文志》，正式视《易》为群经之首。官方认可此说，《周易》便从所有的经书中脱颖而出。从此以后，《周易》群经之首的地位再没有动摇过。很多人应用《周易》的原理进行决策，批评朝政，治国安邦。直到民国年间，由于把《周易》看成是迷信，其地位才一落千丈。

六、协合万邦——易道无疆

余先生认为，当今世界，存在着一系列的冲突。就全球范围而言，有各

种文明之间的冲突，也有各个地区之间的冲突。就一个国家的内部而言，有个体与群体之间的冲突，也有不同利益集团之间的冲突。易学中的和谐思想对我们解决这些冲突有着独特的贡献。人类社会毕竟是人们必须生活于其中的家园，在一个无休止的争吵的家园中长期生活而怡然自得是难以想象的。这也就是说，人们是怀着主体自身的目的、理想和价值观念去参加社会实践活动的，带有强烈的倾向性和选择性。古今中外的历史，有许多个性，也有许多共性。生活在中国先秦时期的人们所面临的一些问题，在当今世界也常常会遇到。由于科学技术的迅速发展，我们这个世界变得越来越小了。但是，我们并没有把各种人际关系理顺，也没有找到一种有效的手段来抑制和根除各种冲突，如同儒家所说的那样，呈现出一种阴阳失调、乖戾反常的景象，我们仍未把这个世界建设成为一个舒适的家园。在这种情况下，如果我们回顾一下《周易》的“太和”思想，激发更多的人追求最完美的和谐，共同谋划一种如同天地万物那样调适畅达、各得其所的社会发展前景，或许是有益的。

刘炳良 整理

单位：北京师范大学

《周易》的和谐思想

张 涛

摘 要：《周易》作为我国和谐思想的重要渊藪，对中华民族的影响极为深远。《周易》的和谐思想内容丰富，大体包含三个层面：一是人与自然的和谐，二是人际关系（人与人、人与社会）的和谐，三是人自身的心灵和谐。《周易》的和谐思想对于当代的生态文明建设、和谐社会建设、精神文明建设，都具有重要的借鉴意义，值得我们进一步深入开掘和认真研究。

关键词：《周易》 和谐 生态文明 和谐社会 精神文明

作为群经之首、大道之源，《周易》不仅是中华文化重要的文化经典，同时也是中华民族精神和智慧的集中体现。和谐是《周易》的根本精神，也是中国传统思想文化的主潮、主旋律。和谐思想在中华民族发展的进程中一直不断地涌动、回荡、传播，对中国经济社会、思想文化的演进和发展产生了极其深远的影响。

—

《周易》有着丰富的和谐理念，是中华民族和谐精神、和谐理念的重要渊藪。众所周知，《周易》以变为本，倡导变革，呼唤创新，但这种变革和创新是要变无序为有序，化冲突为和谐，实现人际关系、社会秩序的和谐，进而实现包括自然与社会在内的天人整体和谐。这就是《周易》的中正思想：《周易》每卦六爻，各有其位，初、三、五为阳位，二、四、上为阴位，若阳爻居阳位，阴爻居阴位，即为得位或当位，得位为正，象征阴阳各就其位，合于其应然的秩序。每卦有上体、下体之分，二为下体之中，五为上体之中，若爻居中位，即为中，或曰得中，象征守持中道，行为适中，不偏不倚，合于阴阳和合的法则。在此基础上，《周易》又提出了“太和”思想：一阴一阳相互交感，相互配合，刚柔相济，彼此推移，相反相成，协调一致，当达

到最佳的结合、最高的和谐状态时，就称为“太和”。《周易·乾卦·彖传》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”按照这种文化价值理想，人类的社会政治伦理的实践活动都应以“太和”这种最高境界、最理想状态的和谐作为终极目标，实现社会和谐、天人整体和谐，各种变革和创新活动自然也不例外。

《周易》倡导的和谐，大体上包含有三层含义：一是人与自然的和谐，二是人际关系（人与人、人与社会）的和谐，三是人自身的心灵和谐。《周易》的这一和谐理念就是要通过人的发展来协调和沟通社会发展的诸要素，最终使人与自然、人与社会获得更高层次、更高水准、更加全面的发展。也就是说，人的心灵和谐是整个社会保持和谐状态的基础，最终能够推动人际关系、人与自然走向和谐的局面。

二

我们知道，人与自然的关系，在中国传统社会被概括为天人关系，名曰天人之际。在中国历史上，天人关系一直是一个重要的理论焦点，而其中一种贯穿始终的见解是天人合一，即人是自然界的一部分，人与天地万物是一个有机统一的整体。《周易》是这一思想的重要源头，而其中这种天人关系的背后，即天人合一思想的终极指向，则是天道与人道如何协调，如何才能实现人与自然的和谐共处。《周易》指出：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，人道焉，地道焉。兼三才而两之，故六。”^①上古先民正是通过对天道规律的体察来指导人类社会，即《周易》所说的：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”^②“知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位而易行乎其中矣。”在《周易》中，通过对万事万物等自然现象的体察，把“天尊地卑，乾坤定矣”，“贵贱位矣”作为世界运动变化的根本原则，把天道规律奉为人道的圭臬。“法象莫大乎天地”，人必须通过“仰以观于天文，俯以察于地理”的观象过程，才能预见吉凶悔吝，察往知来，顺天而行。而且，《周易》认为，“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之”^③。“变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来。天地

① 《周易·系辞下》。

② 《周易·说卦》。

③ 《周易·系辞上》。

设位，圣人成能。”^① 天对人类社会是有神喻作用的，只有顺应天道规律的“圣人”才能与天地相互感应。

《周易》在强调要“顺天而行”的同时，又认为在尊重自然规律、不违背天道的基础上，人类要挺立主体意识，充分发挥主观能动精神，以期在现实中达到与自然和谐一致的理想境界。《乾卦》：“乾，元、亨、利、贞。”《子夏易传》释为“始、通、和、正”，古人又释为“春、夏、秋、冬”。元为春，万物始生；亨为夏，万物亨通；利为秋，万物和成；贞为冬，万物收藏，表达的是自然界的运动规律。《说卦传》又运用八卦及其代表的方位进一步阐释了四季变化规律：乾之元气至春分始震，震是东方之卦，万物开始生长；巽是东南之卦，是立夏，其时万物整齐；离是南方之卦，是夏至，其时万物包括飞、潜、动、植都已出现；坤是西南之卦，是立秋，坤为大地，万物立秋时赖大地养成；兑为西方之卦，是秋分，万物成熟，一片欢悦；乾为西北之卦，是立冬，其时寒暖交替，阴阳二气相搏；坎为北方之卦，是冬至，其时万物归藏，惟有水在流动；艮是东北之卦，是立春，其时旧的发展过程已经结束，故曰成终。但春风吹动，新的发展过程又将开始，故曰成始。艮是万物成终成始之卦。在《周易》看来，一年四季的时间与空间运动都是和谐有序的，万物在时空中生长、茂盛、成熟、收藏，年复一年也是和谐有序的。

对于自然界这样一个生生不息的和谐发展过程，作为万物之灵的人类又当何为？《周易·乾卦·文言》就此作了别具特色的论述：“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”“与天地合其德”就是说人道要效法天地之道，但并不是说，人在自然面前无所作为。相反，人可以“财成天地之道，辅相天地之宜”，发挥自己的主观能动性，遵循自然规律，与天地相协调，对自然万物的变化加以辅助、节制或调整，使其更加符合人类的需要。否则，也就谈不上人与自然的和谐，人类也就失去了进一步生存延续的时机。

三

自然界的发展和谐有序，由之产生的人类社会也应当遵循某种既定秩序而和谐有序地发展，因而《周易》认为人类社会是天地、自然发展到一定阶

^① 《周易·系辞下》。

段的产物。“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”^① 天地作为万物之始产生于前，人类夫妇、父子、君臣产生其后。要使社会的发展也如自然一样出现和谐有序的局面，人际关系的和谐确实是其不可或缺的先决条件。《周易》所蕴含的人际关系和谐的思想包括两重含义，一是人与人之间的和谐，一是人与社会或者说社会群体之间的和谐。

人与人关系的和谐是指个人之间相互理解、相互调适的最佳行为状态。《周易》强调，要想保持群体的协调，就要学会求同存异。例如，《同人·象传》中的“君子以类族辩物”与《睽卦·象传》中的“君子以同而异”，就表达了这样的思想：区分辨别群体及各种事物，要审异求同；在事物的处理上，要重视大同，不可计较小异。可以看出，无论是《同人卦》的意在“和同”，强调从异中求同，还是《睽卦》的意在“合睽”，强调同中存异，都是要表明：在社会生活中，人与人的交往只有求同存异，才能促进人际关系的和谐。而这些，又都是与孔子“和而不同”的思想相一致的。

但不容忽视的是，这种和谐是在人际关系的矛盾中不断地调节出来的，是一个动态的过程，而不是现有、即成的状态。对于《易》象内部所隐含的阴阳相对的特点，宋代学者张载曾作了颇为精到的解释：“有象斯有对，对必反其为。有反斯有仇，仇必和而解。”^② 也就是说，只要有象就必定有一个东西与它相对，凡是相对的事物，它的行为方式必然是相反的，免不了有矛盾、有冲突、有斗争。如果出现了这种情况，最后解决的方法一定要和，不能让矛盾冲突扩大。在张载看来，也只有用和谐的方法来消除矛盾、解决矛盾，才能使事物向一个更新的方面来发展。

“仇必和而解”这一深刻的道理，确实体现了中国人化解矛盾的高超智慧。在中国历史上流传广泛“六尺巷”的故事，也从一个侧面充分说明了“仇必和而解”的重要性。据清代桐城派学者姚永朴《旧闻随笔》和《桐城县志略》等史料记载：清康熙年间，张英在朝廷当文华殿大学士、礼部尚书。老家桐城的老宅与吴家为邻，两家府邸之间有块空地，供人们来往交通使用。后来邻居吴家建房，要占用这个通道。在这期间，张家人写了一封信，给在北京当大官的张英，要求张英出面干涉此事。张英收到信件后给家里回信：“一纸书信只为墙，让他三尺又何妨。万里长城今犹在，不见当年秦始皇。”

① 《周易·序卦》。

② 张载：《正蒙·太和》。

家人得书，遂撤让三尺。吴氏闻之，感其义，亦退让三尺，故六尺巷得其名，后世传为美谈。如今，在安徽省桐城市的西南一隅，依然有一条保存完好、长100米、宽2米的巷道，人称六尺巷。

虽然人与人的和谐是人与人相互理解、相互调适的良好行为状态，但并非总能适时地呈现出来，现实社会中人与人之间的矛盾反而是常态，发展到一定程度，与人争辩是非曲直而待人裁决，诉讼也就纷纷而起。《周易》中有《讼卦》，但全卦的核心思想并不是教人如何争讼，反以不争讼为最高，争讼纵然取得胜诉，仍不免遭受“终朝三褫”之辱。《讼卦》极为重视对“讼”的化解，《讼卦·象传》认为“君子做事谋始”，提出了防“讼”于未萌的观点，确实反映了古人追求人人和谐、息讼免争的思想。《讼卦》的这一思想，做过鲁国司寇的孔子也非常认同和赞许：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”^①显然，孔子看重的也是如何将“讼”化解于争端之前，未雨绸缪，而不是徒劳于解决具体的诉讼纷争。遇到争讼，往往要动用刑法。为解决人与人之间的冲突和纷争，在礼与法之间，孔子和儒家更加注重礼的作用。孔子弟子有若说过：“礼之用，和为贵，先王之道斯为美，小大由之！”^②这些，当源于《周易》对“讼”的认识。受其影响，历代清正明智或以此相标榜的官员，往往也要表达一番息讼、无讼的态度。于是，在古代的一些官府衙门，我们往往能看到带有这样一些语言的对联：“莫寻仇，莫负气，莫听教唆到此地，费心、费力、费钱，就胜人，终累己。”^③

《周易》也十分重视人与社会关系的和谐。在人类社会诸结构中，家庭结构可谓根本；在家庭的诸多关系中，夫妇关系是根本，《家人·象传》说：“女正位乎内，男正位乎外。”男子正，需有齐家治国平天下的品德；女子正，需有柔顺之德而正内，所以家庭中的女子只有顺从才可获得吉祥。《序卦传》说：“伤于外者，必反其家，故受之以《家人》。”“家人”，即组成一个家庭的成员就必须遵循家道。要想保持家庭的和谐，就必须建立一个合理正常的家庭秩序。《家人·象传》说：“家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。”在一家人中，上有严君父母，下有兄弟姐妹，父母尽父母的责任，儿子尽儿子的责任，兄尽兄的责任，弟尽弟的责任，丈夫尽丈夫的责任，妻子尽妻子的责任，一家人各尽其道，这样就会使家道得正。如果社会上家家咸正，那么整个天下必然太平安定。正如程颐

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·学而》。

③ 见于山西平遥旧县衙、河南南阳旧府衙等处。

所强调的“家内之道”：“父子之亲，夫妇之义，尊卑长幼之序，正伦理，笃恩义，家人之道也。”^①

《周易》极为重视尊卑贵贱，认为这有利于社会秩序的稳定。“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”^②“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”^③乾是至健，是刚；坤是至顺，是柔。刚柔关系，象征天地、君臣、父子、夫妇的关系，君、父、夫为刚，臣、子、妻为柔。刚柔相应为吉，相敌为不吉，就反映了对于个人所属社会关系的重视。当然，在中国古代，夫主外，妻主内，而在男女平等的当今社会，男女平等，夫妇之间要相互尊重，相互理解，对于《周易》所提出的刚柔、尊卑关系，不能简单机械地理解，应随着时代的发展赋予其新的内涵。

值得注意的是，《周易》历来为统治阶级重视，重要的原因在于，它是能够为历代王朝之政道和治道提供借鉴的一部不可或缺的重要典籍。《周易》要求当政者与民众要形成一种和谐的政治关系，以创造社会良性运转和协调发展的最佳政治环境，而这无疑也是人与社会关系和谐的应有之意。

为营造稳定、和谐的社会局面，当政者首先必须以诚信的态度对待下属：“四处近君之地，众阴顺附，则当开诚心，布公道，待以广大之度，然后有致人心之皆服。”^④《益卦·象传》也认为：“‘有孚惠心’，勿问之矣；惠我德，大得志也。”当政者只有“有孚惠心”，广泛地深入民众，才能做到《剥卦·象传》所谓“上以厚下安宅”。司马光就此作过一个形象的比喻：“基薄则墙颓，下薄则上危，故君子厚其下者，所以自安其居也。”^⑤也就是说，如果当政者能领悟“上以厚下安宅”的道理，表现出敦厚的态度对待下属，制定比较宽松的政策赢得民心，方能实现《屯卦·象传》所说的“以贵下贱，大得民也”，从而为创建稳定、和谐的社会奠定较为坚实的基础。孔子曾强调“己所不欲，勿施于人”^⑥；“己欲立而立人，己欲达而达人”^⑦。这些应该是以《周易》之说为本的。

但是，真正地创造社会和谐局面，当政者只有诚信的态度是远远不够的，还必须担负起教化人民的义务。《周易》就此提出了“三陈九德”的问题：

① 程颐：《伊川易传》卷三。

② 《周易·系辞上》。

③ 《周易·系辞下》。

④ 马振彪：《周易学说》，花城出版社2002年版，第174页。

⑤ 程廷祚：《大易择言》卷一三。

⑥ 《论语·卫灵公》。

⑦ 《论语·雍也》。

“履者，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辩也；井，德之地也；巽，德之制也。”^① 在《周易》看来，凡君子都应依据此“九德”修善德行，做到“履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辩义，巽以行权”。惟“九德”兼具的君子才能以道辅济君父，去创造社会和谐局面。《贲卦·彖传》指出：“文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”这里的“天文”是指日、月、星辰；“人文”是指礼仪、制度等。为政者通过体察天文自然的和谐变化，采用人文之道，既倡礼法，又定尊卑。只有采取这种方式来教育人民，时间既久，才最终能“化成天下”，达到社会和谐，天下大治。

《周易》强调，为了教化百姓，达到社会和谐，为政者还要采用“神道设教”的手段：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服。”^② 天道运行，四时不忒，带有一定的神秘性质，如果圣人利用天之神秘性以设教，天下人民莫不服从。很明显，圣人巧妙地利用宗教意识维护统治秩序，也会有助于达到构建社会和谐的目的。与此同时，为政者还认识到了感化人心在教化百姓时的重要性。《咸卦·彖传》说：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。”天地感是阴阳相感。《周易》强调圣人在上位，是阳；人民在下位，是阴。圣人以至诚之心感化天下人民，也是阴阳相感，所以能达到“天下和平”。

四

众所周知，人是社会中的人，自我必须努力与他人、与社会乃至个人生存的自然环境建立一种正常、有序的联系，使自我与日益扩大的人际关系网络保持和谐畅通。但是实现这个目的需要有一个基本前提，即个人通过加强自我修养，做到厚德载物，谦虚礼敬，纯诚信实，使心灵保持和谐的状态。否则，人与自然、人际关系的和谐根本无从谈起，更无法企及。《周易》就个人如何保持和谐健康的心理状态，也多有所论及。

《周易》重视个人的道德修养，重视养心。《乾卦·彖传》：“天行健，君子以自强不息。”《坤卦·彖传》：“地势坤，君子以厚德载物。”这就告诫人

① 《周易·系辞下》。

② 《周易·观卦·彖传》。

们要像上天一样自强不息，修养德才，具备无穷的德行；又要像大地那样广阔深厚，负载万物，培养宽容敦厚的德行。《乾卦·文言》指出：“君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。”进德修业，就是修养德行，而忠信是修养德行的根基。在儒家看来，“君子欲观仁义之道，礼其本也”，视礼为仁义之道的外在表现。同时，又认为“忠信，礼之本也”^①，特别重视是否具备忠信的素质。毕竟，忠信是人内在的纯朴真诚，具备这种品质，才能不断提高修德层次。修辞立其诚，则是忠信之德的外在表现，具备这种才干方能真正居业，进而真正能做到“知至，至之；知终，终之，可与存义也”，并能“居上位而不骄，在下位而不忧”，“因其时而惕，虽危无咎矣”^②。

那么，个人的这种道德修养何以才能具备？《乾卦·文言》做出了很好的回答：“君子以成德为行，日可见之行也。”即成德要体现在践行之中，“学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”。它还明确指出，君子的德不是天生的，是在“可见之行”中经过“学聚、问辩、宽居、仁行”的修养锻炼得来的，是后天努力的结果。《周易》又认为，即使是这种经过后天磨练的修养，也不能满足于一时所得，君子进德修业永无止境，“终日乾乾，与时偕行”。

前已提及，为营造社会的和谐秩序，诚信被看作是为政者的基本素质之一。其实，不仅仅是针对为政者，诚信亦是每一个人的为人处世之本，同样有助于个人和谐心灵的培育。《中孚》是《周易》中专讲诚信之德的卦，其卦辞云：“中孚，豚鱼吉，利涉大川，利贞。”“中孚”象征中心诚信。诚信在心中，连愚蠢无知的豚鱼也能感动而孚信之，那么世上也就没有什么东西不能因感动而孚信。同理，人对任何事物都要诚信，只要有忠信之德，就没有什么险难不能克服，自会吉利亨通。要做到诚信，就必须怀谦逊之心，虚心接受别人的意见和建议。《周易·谦卦》对此又作了最好的说明，以警示人们要培养谦虚的人格态度，内心知道抑制，外表要柔顺，并且对人要有所施与。《乾卦·象传》曰：“地中有山，谦；君子以裒多益寡，称物平施。”这里讲谦虚绝不只是指谦让、减损，也要增益，补充不足。就是说，谦虚，不仅是克制、谦让，保持自己内心的平和，更重要的是使他人得益，补充不足，有益于他人内心状态的平衡。“裒多益寡，称物施平”是谦的本质，而《周易》中的“谦”，寓示着不偏不倚，无过和不及，非亏非盈，这也是内心和谐

① 《礼记·礼器》。

② 《周易·乾卦·文言》。

的最佳状态。因此，以“中”为最高准则，允执其“中”，培育心灵的和谐，足以增进人与人以及人与社会关系的和谐、稳定。

我们知道，长期以来，从清代的惠栋，到近世的熊十力、冯友兰、杨向奎等先生，许多学者都是《易》、《庸》并称，把《中庸》视为解《易》之作，甚至称之为“十一翼”^①。这是有道理的。《中庸》“致中和”之说与《周易》一样强调和谐，而这种和谐立足于人的心性，立足于人的内心情感，立足于人的精神修养、境界提升。它说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”对此，我们应该高度重视。

五

“我们要想懂得中华民族的精神，懂得中华民族五千年文明史的核心价值观，离开了《周易》是不行的。而且，懂了《周易》才可以懂得儒家，才可以懂得道家，才可以懂得中国传统文化的精髓。而《周易》，其智慧，其核心价值观，就是和谐，就是阳刚阴柔的辩证统一，就是自强不息，厚德载物。”^②《周易》的和谐思想是中国传统思想文化的精髓之所在，集中了我国古代先哲的人生智慧，不仅是具有中华民族特色的人格理论和行为准则，又是中华民族传统思想文化的基石，对中华民族五千年文明的发展曾产生过极其重要的作用。

当今时代，人们为了追求眼前的利益，往往忽视人与自然的和谐。对自然的过度开发，人类赖以生存的基本条件已日趋恶化，岌岌可危。这种生态恶化的状况如不加以及时有效的遏制，不仅威胁到今天，而且势必累及我们的子孙后代。而借鉴《周易》相关的和谐理念，合理调适、协同人与自然的关系，达到人类与生存环境的良性互动，从而使生态文明建设步入良性发展的轨道，最终达到人与自然的高度统一，则不失为有益的尝试。不仅如此，《周易》的和谐理念还为我们提供了一种提升人类生命境界和精神修养的资鉴。由于过分关注物质享受而缺乏精神层面的追求，当今社会出现了较多不和谐的现象，人与人关系紧张，人与社会的矛盾加剧，忍让、负责、利他的传统美德受到了越来越多的挑战和挤压。如果任其发展，整个社会将陷入混

^① 参见拙作《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第39页。

^② 余敦康：《中国智慧在〈周易〉〈周易〉智慧在和谐》，《光明日报》2006年8月24日。

乱的局面，人类的身心健康也无从谈起。所以，为了促进人与自然、人与社会、人与人及人自身心灵的和谐，促进我国的生态文明建设、和谐社会建设、精神文明建设和经济社会发展，进一步充分汲取《周易》的和谐思想、和谐智慧，也就势所必然了。

作者单位：北京师范大学

《周易》的流派、特点与地位

谭德贵

摘要：从一开始，《周易》即呈现出两大基本派别——象数与义理，并在漫长的岁月长河中不断被深化、细化与拓展。虽然二者在历史上曾互相攻驳，党同伐异，各自以为独得易学精髓，但就宏观整体而言，却是彼此促进，相得益彰。《周易》最大的特点在于用筮与卦表达思想，即用符号表达思想。它作为中华文化系统中的文化元典，在历史上发挥着非常重要的作用，极大地影响了中国传统文化的其他构成因素。

关键词：《周易》 义理 象数 文化元典

《周易》自古以来就被奉为“群经之首”、“三玄之冠”，是中华文明的源头活水。它自诞生起，就与我们民族的所有存在息息相关：从政治、经济、军事到生产、生活、思想，从安邦定国到衣食住行，从贯通天地、玄而又玄的诸子百家到家常里短、日用而不知的庶民百姓，从大文化到小文化，处处、时时闪烁着《周易》的光辉。也正是因为此种原因，才导致了“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”的局面。那么，《周易》自古以来形成了哪些流派？它的具体特点是什么？在中国文化思想史上《周易》占据何种地位？本文将做一详细分析与探究。

一、《周易》之派别流行

从一开始，《周易》即呈现出两大基本派别——象数与义理，并在以后的岁月长河中不断被深化、细化与拓展。

1. 由《周易》之结构言

《周易》包括《易经》和《易传》。《易经》是占筮书，《易传》则是哲学书，《易传》的哲学思想利用《易经》占筮的特殊结构和筮法建立起来，这两部分在内容上有差别而在形式上却存在联系。《周易》的形式即象数，它

的内容即义理。形式与内容不可分，象数与义理紧密结合。讲象数，目的在于阐发某种义理；谈义理，也不能脱离象数这种表现工具。《周易》这部书是中外思想史上一个极为特殊的现象，它的形式和内容两方面都应该引起足够重视。义理派与象数派之争不在于是否摒弃另一方，而在于如何处理内容与形式的关系，也就是说，是内容屈从于形式还是形式服从于内容。

就《易传》的主导倾向言，它属于义理派易学。《易传》之所以能够成功地把《易经》这部占筮之书改造成为一部哲学之书，根本原因在于它发挥了解释学的优势。《易传》并没有扫落象数，只是在处理象数与义理的关系时，把义理摆在首位，使象数服从于阐明义理的需要。为此，《易传》对象数的体例、结构和功能作了一系列不同于筮法的新规定，诸如承、乘、比、应、时、位、中等，这些规定也是《易传》解释《易经》并且阐发自己哲学思想所依据的基本原则。《易传》所说“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，就是立足于本体论哲学的高度，来说明象数与义理之间的关系。象数有形可见，是为形而下，义理隐藏于象数之中，无影无形，是为形而上，但形而上的义理必须借助形而下的象数才能表现出来。《系辞》说：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。’”^①这就是义理派易学的理论依据。它首先肯定有“圣人之意”，这就是义理，也就是哲学思想，这种哲学思想文字语言不能完全表达，所以圣人借助于《周易》卦象、爻象以及卦辞来表达，在言（卦爻辞）、象（卦爻象）、意（义理）三者的关系中，意居于首位。

但另一方面，《易传》也没有完全否定占筮，而是保留了某些对象数的神秘崇拜。比如它把卦爻结构看做一个圆满自足的先验体系，认为“天地之数五十有五”，这些神秘的数字是事物变化的根本原因，特别是在《说卦》中把八卦与四时、八方相配，组成为一个八卦方位的世界图式，并且列举了一系列来自宗教巫术的卦象，作为沟通神人关系的手段、预测吉凶祸福的依据。所有这些表明，《易传》还存在一种与义理派格格不入的象数派倾向。

这两种互相对立的易学倾向并存于《易传》之中，有时把义理置于首位，有时又把象数目为神圣。但是，无论《易传》表现为何种倾向，其中都贯穿着一个核心思想或内在精髓，这就是惠栋所指出的“时中”、“中和”的哲学思想，也就是《庄子·天下篇》所概括的“《易》以道阴阳”。如果按照“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”的思路，把卦爻结构看做是对阴阳变

^① 《周易·系辞上》。

化的一种摹拟和象征，这就表现为一种义理派的倾向。反之，如果按照“蓍之德圆而神，卦之德方以知”的思路，认为可以根据卦爻结构把天下所有的道理都推出来，这就表现为一种象数派的倾向。由于这两种倾向表现得错综复杂，所以后来的象数派和义理派都可以在《易传》中找到自己的理论根据。

2. 由《周易》之研究史言

四库馆臣纵观易学史的源流变迁，将两汉以降的易学发展概括为“两派六宗”，《四库全书总目·经部·易类》言：“汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥，再变为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒理，再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。”所谓两派指象数派、义理派；六宗指占卜宗、机祥宗、造化宗、老庄宗、儒理宗、史事宗，前三者可归于象数，后三者可归于义理。

以象数研究《周易》始于汉代。所谓象数，象指卦象与爻象，数指大衍之数与揲蓍之数。象数观念萌于春秋。《左传·僖公十五年》：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”杜预注：“龟以象示，筮以数告，象数相因而生，然后有占，占可以知吉凶。”此初始象数观念，后经《易传》概括为“参伍以变，错综其数，通其变遂成天下之文，极其数遂定天下之象”^①，从而形成以符号、图象与数字为主来推测宇宙变化的象数学说。汉代乃象数易学之鼎盛期，据《汉书·艺文志》所举十三家，其代表人物是孟喜、京房、郑玄、荀爽、虞翻等人，其中“卦气”、“纳甲”、“爻辰”、“卦变”诸说形成汉代象数易学特点。汉代的象数易学至虞翻，已发展至登峰造极，易学家们旁征博引，借数立象，不免牵强附会，“互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行”，以至于“一以象旁搜，曲引而不要诸理”。自魏王弼以《老》注《易》，尽黜象数，汉代的象数易学也最终穷途末路。

魏晋时期，学术主流乃以老庄学说为核心之玄学，其在汉代儒学衰落的基础上，为弥补儒学自身之不足而产生。玄学虽未能摆脱汉以来天人合一的思维模式，但其重心已转向人自身。对于天地之解释，已不是天文与地文之外的形象与象数，而是内在人文意义上的义理。王弼一反“存象忘意”之汉代易学，开“得意忘象”义理说《易》之先河，他提出“寻言以观象”、“寻象以观意”、“得象而忘言”、“得意而忘象”等解《易》方法，尤其强调“得意”之重要，从言与意之思辩理性层面，由以物譬喻得出内在意蕴，摒弃了

^① 《周易·系辞上》。

“存象忘意”的汉代象数易学。不过，魏晋易学研究亦有南学与北学之分。北方易学研究，因其学者多半是东汉以来的旧族门户，基本继承汉末讖纬化的经学传统，长于《易》筮，在理论上并无建树；南学继承王弼玄学化的易学研究，亦有创新，即汲取佛学思想，引佛入《易》，以佛说《易》，如梁武帝萧衍有《周易大义》、《周易系辞义疏》、《周易讲疏》等。引佛入《易》虽非魏晋易学主流，但从侧面反映了当时南方易学儒佛杂糅之倾向。

魏晋之后，唐代易学特点在于总结前期各家易学，其成果体现为孔颖达《周易正义》与李鼎祚《周易集解》。虽然陆德明作《周易注解传述》提供了汉以后《周易》授受师承关系，但实际上只是一份清单，未涉及各代易学的内容特征。唐代易学就易学本身以及研究方法均未有重大突破，其主导思想仍为王弼易学思想。直到宋代理学兴起，易学研究方翻出一个崭新局面。

儒学发展到北宋时期，进入其更新时期，形成以义理阐述儒家经典的“理学”（又称“宋学”、“道学”等），它既是汉唐以来儒学自身演变的结果，亦是外来异质文化挑战与冲击下，中国固有文化传统做出创造性回应的产物。理学发端于北宋初期的胡瑗、孙复与石介，即“理学三先生”，后经周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐，至朱熹始集大成，建立了较为完备的理论体系。宋代易学研究，则与儒学发展同步，完成了从汉唐重章句训诂到探求义理的转换。在易学研究方法方面，宋代亦达至登峰造极，炉火纯青。宋末元初学者丁易东在其《易统论》中对历代易学研究方法进行了总结：“《易》之为书，由汉以来，解者甚众。各是其是，为说纷然，以其所主不同故也。余尝类而别之，大抵其义例十有二：一曰以理论《易》，二曰以象论《易》，三曰以变论《易》，四曰以占论《易》，五曰以数论《易》，六曰以律论《易》，七曰以历论《易》，八曰以术论《易》，九曰以事论《易》，十曰以心论《易》，十一曰以老论《易》，十二曰以释论《易》。”

宋儒对《周易》的研究并不仅限于如何突破汉学训诂模式，更在于如何超越王弼易学。宋仁宗时期，随着思想文化领域的复兴以及儒家学说思潮的兴起，宋学体系逐步建立。自庆历三先生始，宋儒均对《周易》怀有浓厚兴趣，胡瑗、石介皆有注《易》著作传世。范仲淹之《易义》、欧阳修之《易童子问》、周敦颐之《通书》（又称《易通》），均借《易》之内容发挥本人思想。宋儒对《周易》的解说，一方面在王弼易学的基础上更加注重对《周易》原理的哲理化，一方面又开始对《周易》进行图式化与数学化，主要演变为义理、象数两大流派。北宋一朝，象数派以刘牧、周敦颐、邵雍等人为代表，义理派以胡瑗、王安石、张载、程颐、苏轼等人为代表。但由于象数

派和义理派都受到天人之学之理论逻辑的支配，各自向对方寻求补救，所以在宋代易学中，这两派亦逐渐形成一股合流的趋势，比如北宋司马光、南宋王应麟等。两宋之际，朱震解程颐《易传》，把义理派重视人事的易学观点尽数纳入象数派的研究成果，构筑了一个完备的易学体系。但是，就宋代易学的整体来看，象数派易学始终未能占据主流地位，而只是作为一种必要补充，为义理派易学提供天道观方面的根据。这种情况并非表明义理派易学比象数派易学优越，或者象数派易学在与义理派易学互争雄长的斗争中归于失败，而必须联系宋代具体的历史条件和时代需要作全面的了解。

综上所述，在两千多年的历史长河中，《周易》研究主要分化成为象数派与义理派两大发展系列。虽然他们在历史上互相攻驳，党同伐异，各自以为独得易学精髓，斥他人有悖于易学本义，长期以来形成很深的门户之见，但就宏观整体而言，却是彼此促进，相得益彰，各派各宗都从不同侧面发展了易学思想，在不同程度上丰富了易学宝库。这条源源不断、日新又新的易学长河的轰鸣绝唱，不是个别人的天才独奏、独唱，而是由历代易学家独唱独奏、续唱续奏、反唱反奏所组成的同异共存、互补性很强的大合唱。而且，这种大合唱除了存在一个最原始的、初级的曲谱本子之外，并没有给任何演奏者划定严格的演奏范围，包括使用的乐器、演奏的方法等，更没有一个统一的乐队指挥。虽然统治阶级为了统治的需要，曾经硬性规定了演奏范围，指定了乐队指挥，并在特定时期内禁锢了易学家的思想，但是，“周流六虚，唯变所适”、“神无方，易无体”的易学，没有被压制，而是展现了其充沛的活力。

二、《周易》之具体特点

与《周易》差不多同时代的几部元典中，《尚书》深奥难懂，《春秋》用辞多变，三《礼》繁文缛节，但是，只要在文字训诂上下工夫，再多方参照有关文献、注释，一定可以过关。《周易》则不然，它有“宇宙代数学”之称，即使文字含义全懂，也是枉然，加上后代几千年卷帙浩繁的注经之书，更搞得人眼花缭乱，使得一般读者望而却步，只有徘徊于这座“神秘殿堂”之外。

《周易》是一部奇书，首先在于其独特的结构。别的元典都是由一篇篇短文构成，每一篇独立性较强，篇与篇之间的序列固然有一定的联系，但并不十分严格。而《周易》一书是由六十四卦构成，六十四卦的序列自有确定的含义，不允许颠倒，《杂卦传》对此有明确的说明。近几年发现的帛书本《周

易》虽卦序不同，但只是为了记忆方便，并不具科学性，恐怕这也是其不能流传的原因之一。六十四卦有着严密的逻辑结构，分上经三十卦，下经三十四卦，乾坤为上经之首，咸、亨为下经之首。《周易》包括经与传两部分，这也是它的特别之处。别的元典如《诗》、《书》、《春秋》，经与传分开，传是释经的，不能算作经。如《春秋》所指的就是那大约 16000 多字的经文，《公羊传》、《穀梁传》、《左传》则不包括在内；而《周易》却不同，包括《易经》与《易传》。

如果我们先用一句话来概括一下《周易》的最大特点，那就是用筮与卦来表达思想，也就是用象数来表达思想。如果套用现代语言，就是用符号表达思想，这在世界文化史上是独一无二的，由此形成了许多特殊性。下面略做分析。

1. 象数与义理的统一

《周易》之象主要包括阴阳之象、实物之象、临时之象，数包括大衍之数、太极八卦之数等。简单地讲，“象数”是指《周易》六十四卦卦象及三百八十四爻爻象和体现卦爻象的数字。象数易学的特点是，重点探索卦爻象与卦爻辞乃至《易传》之间的种种关系。持此观点的学者们认为，《周易》经文字字句句无一虚设，皆出于卦象，具体体现在对《周易》的解说方面，表现为侧重于解释《周易》经文在卦象上的依据。“义理”是《周易》中所蕴含的各种自然、社会及人生哲理。义理派的特点是，全面揭示与阐发《周易》中所包含的宇宙观、世界观、人生观，具体体现在对《周易》的解说方面，重在阐明《周易》之微言大义，很少或几乎不问经文与卦爻象之间的种种联系。象数与义理虽有区别，但却是有机的统一，没有象数则义理无从谈起，象数是义理的基础，这也是《周易》一书区别于其他各书的根本特点。同样，没有义理，象数就永远得不到升华，只能沦为术数。易学发展史早已证明，东汉的象数易学正是因为忽略了义理的指导而造成了妄说泛滥，迷信横行，直到王弼的扫象才使易学重整旗鼓。而改革开放以前，大陆的易学研究也因过分重视义理，从而造成了易学研究的空洞化。

2. 抽象性与具体性的统一

任何一部书，都存在着抽象性与具体性问题，但这种抽象乃是理论上的一般，总是有其确定的含义的，无论是黑格尔的绝对精神，还是马克思的“商品”范畴，虽抽象仍具体，乃语言表达之结果。而《周易》一书则主要是用象数表达思想。为什么要用象数来表达思想呢？因为这样做具有最大的抽象性。具备了最大的抽象性，也就具备了最大的灵活性、适应性与具体性，这就使它与别的元典如《诗》、《书》、《春秋》等有了很大的区别，这些书所

讲的道理，虽有一定程度的抽象，但实际上是比较具体的，肯定或否定什么是很清晰的，最多有语言文字上的障碍，但只要把训诂搞到家，这些问题是不难解决的。《周易》则不然，它的六十四卦要极尽三才之道，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，“开物成务，冒天下之道”，“穷理尽性以至于命”，对任何时间、地点、条件、人物都适用，就必须“只讲一些空套子”，使得“任何事物都可以套进去”。要做到这一点，就必须用象来表达，而且必须是最抽象之象，才能够灵活表达三才之理之象。《诗》之比兴和《孟子》、《庄子》的譬喻，是一种有确指的象，偏主一事一物而言，《易》之象则无所不通。例如《乾卦》卦辞“乾，元亨利贞”，就是一种无所不包的象。这个象无非是要表达一个“健”意，自天子至王公大臣及庶民百姓，都可能有遇上健的时候。初九“潜龙勿用”，描述一个“潜龙”之象，对任何人与事物都适应，用其他任何方式都不能准确表达。从另一个角度来讲，《周易》的象数是无确定的含义的，从中可以引申出无限的含义来。中国文化史上，历来都是“六经注我”或“我注六经”，但不管以哪种方式，都是解《易》的著作最多，这一方面与《周易》的最高地位有关，更重要的是因为它具有最大的抽象性，可以任人发挥，纵横驰骋想象力。冯友兰先生把《周易》比作“宇宙代数学”，应该是对《周易》抽象性的最准确表达，这就像爱因斯坦的统一场方程一样，具备最大的抽象性，也因此具有了最大的包容性。

同时，《周易》又具有最大的具体性，因为它不仅有卦爻辞，而且有传，它们都有非常具体的含义，既包含确切的历史、地点、人物、事件，又表达了明确的思想与价值取向；特别是象数方面，它能对上至天文下至人事的许多具体问题做出吉凶判断。每当涉及一具体问题，它的含义就变得非常明确，既具有最大的模糊性，又具有最大的准确性。这一点与现代的符号逻辑不同，符号逻辑乃纯符号的运动，而《周易》的逻辑既有符号又有实物，所以这种抽象性与具体性的统一，是自古及今从未有过的，这也是《周易》一书最明显的特点之一。

3. 理性与神秘性的统一

《周易》一书是用六十四卦、三百八十四爻来表达三才之道的：“夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”^①其功能虽大，但却不是来自天神所赐，也不是什么上帝的启示录，而是“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，

^① 《周易·系辞上》。

与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”^①，后经文王、孔子的发展才最终定型。也就是说，《周易》乃“人更三圣”的杰作。从结构上看，“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”^②，它完全排除了任何神的因素。但是，在古代的世界，宗教信仰是很盛行的。在中国历史上，尽管宗教从未像欧洲中世纪的基督教那样占据统治地位，然而，中国古代的祭天、崇天意识却十分浓厚。《周易》产生的时代，人们的生产力水平还很低，对许多现象充满神秘感，对天有一种神秘的畏惧。周统治者以德治天下，但却处处宣称自己代表天意，这是为何？因为在那个时代，任何统治，如果没有天意的支持，将失去统治的依据。而殷代的崇鬼仪式已远远不适应时代的需要，只有《周易》这种有着神秘外衣的理性符号结构，才能使被统治者视它为神物，自觉地接受它，崇拜它，从而达到“神道设教”的目的。《易》的神秘性表现在卜筮和卦象两方面，用卜筮决定吉凶，百姓以为它是神意的代表，心里确信不疑。如果不用卜筮，依据自己的分析判断来指导别人的行动，纵然正确，他也半信半疑，何况统治者的许多言行是完全不合理的，只有靠神秘性来充门面。但是光用卜筮也不够，你必须把卜筮断出的吉凶用卦象表现出来，让人们觉得卦象所显示的吉凶，是言之成物、持之有据的。所以，占卜最早也是为了寻找统治合理性的最重要手段，远古统治者要求具备的三种基本素质——与神沟通、秩序权威、技术权威中，神通是第一位的，“王”字的书法结构，就说明了统治者通天的重要性。

中国文化特别重视“天意”。周代前的中国是非常迷信的，这一点，学术界并无异议。周代以后，特别是战国以后，中国人的宗教意识逐渐淡化，以至于在中国历史上，宗教从来没有像欧洲中世纪那样政教合一，相反，历史上倒出现过多次对宗教的打击，如三武灭佛。但中国文化却十分重视天意，王朝的统治者，总要给自己的政权找到合理的依据，最后找到了天意，“依天而行”。要推翻一个政权，也要大力宣传原政权“天数”、“气数”已尽，新兴势力完全是“代表民意”、“替天行道”。中国历代皇帝每年亲自参加的最隆重的节日活动为冬至日的祭天，就充分反映了崇天意识的浓厚。那么，天意如何下达呢？就要通过卜与筮。太史公曰：“自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善！唐虞以上，不可记已，自三代之兴，各据祯祥。

① 《周易·系辞下》。

② 《周易·系辞上》。

涂山之兆从而夏启世，飞燕之卜顺故殷兴，百谷之筮吉故周王。王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。蚩夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜，或以金石，或以草木，国不同俗。然皆可以战伐攻击，推兵求胜，各信其神，以知未来。”^①而《周易》“本卜筮之书”，是传达天意的最好工具，秦不烧《易经》，正是因为它能传达天意，“天垂象，见吉凶”。

《周礼·大宗伯》：“筮人掌三易，以辨九筮之名。一曰连山，二曰归藏，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶，凡国之大事，先筮而后卜。”据《礼记·曲礼上》记载，商朝时代，天子有六卿，即太宰、太宗、太史、太祝、太士及太卜。太卜的卜筮在古代的国家大事的决策中，作用明显大于其他方面，甚至高于天子的意志。然而到了周代，占卜机构的规格明显下降。商代的太宰即是《周礼》中的天官，太宗即是春官春伯，而商代的太卜以及太史、太祝、太士在周代则降为春官春伯下属的众多分支机构中的一种。商代的太卜等机构，原是直接服务于商王的，而周代的太卜却成为下属官员，离天子越来越远，其卜筮对天子的影响也越来越小。卜官的社会地位日益衰落，从六卿之一降为六卿的下属。到了汉代，占卜的社会政治地位基本衰落了，不仅一些有名望的知识分子对用《周易》进行占筮很鄙视，就连占筮者本人也不完全相信占卜的可靠性。所以，《易经》被列为五经之首，虽有天意的原因，但不是最根本的原因。

这样一来，既可以使人们理性地修身、齐家、治国平天下，不致流于西方式的宗教狂热，进而形成了中国文化特有的实践理性，又可使人们对天充满神秘感，从而对代表天意的统治者充满畏惧。因为无论你得到何卦，都是天意的代表，而任何卦不管吉凶如何，其最终含义都是要求你服从统治阶级制定的道德标准，只要你按照统治阶级的各种要求去做，有凶也不为凶，反之，有吉也会变凶。正是在这个意义上，孔子才讲“不占而已矣”，荀子才讲“善为《易》者不占”，因为吉凶的最大分野正在于能否遵守当时的统治阶级制定的道德标准。

这是理性与神秘性结合的最成功的典范。西方的圣言录、先知录，是一种纯宗教性的启示录，如摩西与上帝的金柜之约并依此所形成的摩西十诫，都是一种毫无理性根据的假设，是一种不能证明、也不允许去证明的非理性信仰，这种大前提的维护，必须依靠强权与专制。康德认为，信仰与理性（科学）应该属于不同的领域，在信仰的领域，不需要理性的证明，而是需要

^① 《史记·龟策列传》。

一种非理性的沟通。理性与科学则需要严格的逻辑，这两个领域应该分开，互不干涉。但古代的世界文化，无论东方与西方，都试图把两者有机地结合起来，因为只有把两者结合起来，才能为统治者找到统治的合理根据，为人们找到一种在当时的条件下对自然与社会的最合理解释，宗教式的解释。因为其无科学性，最后只能退回纯信仰领域，而《周易》的特殊结构，使得它能够把理性与非理性很好地结合起来，这也是它经久不衰的原因之一。

4. 形而上与形而下的统一

在近代，形而上学原指哲学，后来被用来专指一种与辩证法相对立的世界观、方法论。在中国古代，“形而上”指一种世界观、宇宙观。也就是说，任何一种关于世界与社会总体看法的学说，都是“形而上”；而且，中国古代的大多数宇宙观都是辩证的，这与当代对形而上的理解有着很大的不同。“形而下”指自然实物、自然现象、社会万象，其最早的含义正在《易传》中：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下谓之事业。”^①其意为，《周易》不仅是一种宇宙观，而且是一种能够指导人们修身、齐家、治国、平天下的圣书，“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”^②。就是说，学好了《周易》，无论幽明、鬼神、万物之本理，无有不明。这些都是形而上的功用与范围。

《周易》提供了全面的形而上体系。就六经来讲，“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道志，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道分”^③。司马迁则认为：“《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以明义。”^④就儒家系统的哲学来说，无论是其他几经，还是《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》，基本上都是偏重于对某一方面的论述，缺乏对宇宙观、世界观的全面论述，使得它们的理论缺乏一种本体论的根基，流于语录式，逻辑的力量淡薄。如果拿它们与同时代的其他一些学派的思想相比，这种先天的缺憾就非常明显。老子高深的哲学体系，韩非子严谨的论述，名家的逻辑思维，都是儒家所无法比拟的。也就是说，

① 《周易·系辞上》。

② 《周易·系辞上》。

③ 《庄子·天下》。

④ 《史记·太史公自序》。

如果儒家提供不出一套全面深刻的宇宙观、世界观，它的理论就会先天不足，而统治者为了统治的需要，绝不会把这种理论当成统治的理论根基。宗教理论虽然荒谬，但它却有严格的宇宙观和世界观，古代其他文化体系之所以采用宗教为根本的指导思想，其原因正在于此。中国文化本来就是一种以实用理性为主的文化，本体意识先天薄弱，这就使得儒家为自己寻找一种宇宙观、世界观的理论根基显得最为迫切，而能为儒家思想提供理论根基的只有《周易》。特别是《易传》，它在全面吸收春秋时代百家思想的基础上，提出了一套完整、深刻、全面的宇宙观、世界观，中国文化史上的任何经典都无法与之媲美。它更使儒家思想上升到一个无与伦比的高度，这样一来，“罢黜百家，独尊儒术”，无论从理论上还是从现实中，都顺理成章了。

但人不能生活在真空中，更不能仅仅靠理论来生活，而是应该参与改造自然、社会。日常生活，是人生的最重要活动，这些事怎么做呢？

伏牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸坤。剡木为舟，剡木为楫。舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远以利天下，盖取诸随。重门击柝以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以为天下，盖取诸睽。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。^①

人间所需用的一切“形而下”的东西都可以从卦中导出。也就是说，《周易》不仅对大文化（意识形态文化——为中国的专制提供理论基础）、小文化（非意识形态文化——民俗与社会心理）有影响，而且对中国传统的天文学、数学、历法学、音律学、医学、农学、化学、物理学等，都有非常大的影响，从根本上决定了传统中国自然科学的思维方式、科学范式、主题与内容，由

^① 《周易·系辞下》。

此形成了完全不同于西方的象科学体系（西方属于质科学体系），从而为人类提供了一种全新的认识宇宙的科学体系，避免了西方质科学体系的片面化，使得人类可以更准确地认识与顺应宇宙、社会与人类自身。这是典型的形而上与形而下的统一，“是故《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”^①。《周易》成了一部空前绝后的包罗万象的百科全书。

5. 有限与无限的统一

从宇宙观的角度讲，宇宙是无限的，而人类是有限的存在，所以，人类先天地面临一个似乎不能解决的问题：有限如何认识无限。东西方的学者都承认，语言本身不能最终把握宇宙，正所谓“智者不言”。为了解决这个问题，庄子采用了重言、卮言、寓言等模糊语言，禅宗采用了行为语言与身体语言，但这些还是不能解决问题。只有《周易》采用了符号语言与文字语言相结合的方式，最大程度地达到了对宇宙的准确把握。

从时间维度看，符号既是历时性的又是共时性的，《周易》的六十四卦、三百八十四爻、太极两仪等符号，虽然是一种历时性的产物，但它又可以超越历史时代的限制，适用于任何历史时代。所以，《周易》的符号体系本身既是静态的又是动态的，所谓“寂然不动，感而遂通”。符号体系的运动即是对宇宙运动的准确模拟，“《易》与天地准，故能弥纶天地之道，范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”^②。

从空间维度看，《周易》的结构是一种有限无边的结构，《周易》只有六十四卦、三百八十四爻，这是一种严格的定量化，也就是有限。卦爻数是否可以任意扩大？不可以，汉代的扬雄发明了八十一卦，宋代的司马光也做过此类尝试，但实践证明都不成功。有限的六十四卦如何模拟无限丰富的宇宙？一种方法是通过卦爻所代表的象的无限外推来逼近无限，如乾卦，从最初的几十种卦象到汉代的近二百种，到现代的三百多种。一种方法是通过卦爻之间的反复运动，如消息卦、各种卦变等，因为宇宙万事万物，虽然变化各式各样，但却可以归为一些相对固定的模式，卦爻的运动正好解决了这个问题。而且宇宙从本质上讲，是一种大尺度时空结构的无限循环，这样《周易》用有限模拟无限就成为可能。这与爱因斯坦的有限无边宇宙结构很类似，也是一种典型的封闭与开放的统一。

^① 《周易·系辞上》。

^② 《周易·系辞上》。

6. 一元与多元的统一

西方文化是一种二元对立式思维模式，人与自然、人与人、人与文明、身体与灵魂、物质与精神、此岸与彼岸、经验与先验等都是对立的，前面我列举的西方文明的六大危机，与这种二元思维模式关系颇大。而《周易》的思维模式却是一元与多元的统一，“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物”^①。让我们看一下易之三义——变易、简易、不易，宇宙本身“周流六虚，唯变所适”，“神无方而易无体”，“阴阳不测之谓神”，变是多元的，也是无限的。但是，这种无限的变化却是简易的，是完全可以被人类掌握的，这就是宇宙的不易之性，也就是太极的无限反复运动。坚持这种思维模式就可以让我们彻底摆脱二元思维模式所带来的六大危机，从而达到“首出庶物，万国咸宁，保合太和”的“天人合一”的最高境界。

三、《周易》之文化地位

从世界文化史上看，《周易》是轴心时代产生的世界性文化元典。对于何谓“文化元典”，著名学者冯天瑜先生在河南大学出版社推出的“元典文化丛书”的序言中说：

公元前6世纪前后的几百年间（即德国哲学家雅斯贝尔斯所称“轴心时代”），南亚的印度人、西亚的希伯来人、南欧的希腊人和东亚的中国人，在各自经历长时段的文明积淀之后，不约而同地达到文化史的一个临界点——人们已不满足于对现实的直观反映而致力于对世界的本质和运动规律的探索，并思考作为实践与思维主体的人类在茫茫时空中的地位，开始形成深刻的而不是肤浅的、辩证的而不是刻板的关于宇宙、社会和人生的学说，并首次用完整的典籍将其记录下来，从而使得此前处于萌芽状态的、散漫的宗教、科学、文学、史学、哲学成就得以凝集、综汇和升华。这些第一次强有力地歌咏出诸文明民族“元精神”的为数有限的典籍，可以称之“文化元典”。

作为“文化元典”的经典书籍不仅具有原创性、独特性，而且具有永恒魅力，他们作为文化的源头，规定并指引了几种类型文化各自的发展方向。

^① 《周易·系辞上》。

《周易》与《诗》、《书》、《礼》、《春秋》、《论语》、《孟子》等一同作为中华文化系统元典，与印度文化、古希腊文化中的元典一样，对整个文化系统起着非常重要的奠基性的作用。

在先秦典籍中，《周易》为儒、道两家所共尊——儒家尊之为“六经之首”，道家尊之为“三玄之冠”。汉以后，儒家说理几乎没有不依据《周易》的，董仲舒根据易理建构了天人感应、阴阳五行的儒家系统，北宋五子的代表作几乎全是解《易》之作，南宋朱熹、陆九渊以及明儒、清儒对易理均有发挥，可以说《四书》与《周易》是儒家的两大元典系统。汉代的道家著作如《淮南子》以及严君平的《老子指归》等都与《周易》有一定关系，而兼综儒、道的扬雄，其《太玄》则是“易”与“道”融合的产物。从《周易参同契》开始，道教与《易》的关系更为密切。直到今天的中华文化主干问题的大论争中，《周易》仍然是两派争抢的对象。“儒家主干”论者坚持《易》归儒家的传统，“道家主干”论者找出《易》属道家的理由。一本古书几乎被扯成两半。

再从诠释学的角度看，解释者的自我千姿百态、不断发展，这其中伴随着解释者进入理解过程，询问文本的内容，与之对话、交流、问难、争吵，使文本从死寂中苏醒过来，显现出生机勃勃的生命力。自我在解释中向文本开放，并在解释中得以更新，被后来的解释者重新解释，由此形成易学长河。而这条易河正是中国传统文化的“源头活水”，不仅如此，它还是中国传统文化长河水系的主干河流。易河与其他支流之间的关系盘根错节，错综复杂，中国传统文化的各个方面都打上了易学的深深烙印。所以，不仅是“不知《易》则不足以为太医”，“不知《易》则不知兵”，“不知《易》不得入阁”，不懂易学，就不可能真正读懂中国传统文化。比如，在中国哲学思想史上，若没有《易》，则不会有各种各样的易学研究流派，同时其他学说的出现也会因缺乏原材料与原生力量，而单薄贫乏。

不仅在古代，在当今中国，《周易》仍从各个方面影响着中国社会，对社会的和谐与稳定起着巨大的作用。《周易》中的管理思想有益于社会管理、企业管理建设的良好运行；《周易》中的医学思想为现代医学的发展提供了独特的研究角度；《周易》中所蕴含的生态思想，对解决如今越来越严重的生态危机，不失为一个可行的路径与方法；《周易》中的道德教化思想，则提供了一个何以为君子的范式。同时，《周易》对文学、艺术、政治、宗教、民俗等也都有不同程度的影响与作用。

作者单位：山东社会科学院

论帛书《要》篇“《损》、《益》说”的两个问题

刘 彬

摘 要：帛书《要》篇称“《损》、《益》一卦”，其中的“一”非“二”之误，正反映了古代易学是以《损》、《益》为一卦的。孔子告诫弟子，要通过正反观察《损》、《益》一卦，领会吉凶祸福同出于一个卦象，从而明白吉凶相伏、祸福相倚的道理。《要》篇所言《损》、《益》之为卦，是早佚的一种古代卦气说，认为《损》、《益》配四时，或与六日七分说相符，都是不正确的。

关键词：《要》 《损》、《益》一卦 《损》、《益》卦气说

马王堆帛书《要》篇有一段孔子论“《损》、《益》”之卦的完整的话，节录如下：

孔子籀《易》，至于《损》、《益》一卦，未尚不废书而叹，戒门弟子曰：二三子，夫《损》、《益》之道，不可不审察也，吉凶之〔门〕也。《益》之为卦也，春以授夏之时也，万勿（物）之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰《益》。《授》（按：授为损之误）者，秋以授冬之时也，万勿（物）之所老衰也，长〔夕〕之所至也，故曰《损》。……又（有）君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以产之。而诗书礼乐不□百篇，难以致之。能者由一求之，所谓（谓）得一而君（群）毕者，此之谓（谓）也。《损》、《益》之道，足以观得失矣。

孔子论《损》、《益》之卦，在很多文献如《淮南子·人间》、《说苑·敬慎》、《孔子家语·六本》等都有记载，但各处内容不尽相同，说明孔子多次论说过，对其很重视。对这段话，很多学者进行了研究，取得了很重要的成果。但仍有一些疑难问题，需要进一步深入讨论。本文即对这段话中“《损》、

《益》一卦”和“《损》、《益》卦气说”两个问题，在学者研究基础上，略陈管见，以求教于方家。

一、《损》、《益》一卦

对这段话中“孔子籀《易》至于《损》、《益》一卦”的“一”字，学者提出了不同看法。

大多数学者认为“一”是“二”之误。如廖名春先生认为：“一应作二，因为《损》、《益》是二卦而并非一卦。”^①李学勤先生认为：“‘一’乃‘二’字之误。”^②赵建伟先生在其《出土简帛周易疏证》中，直接把原文写作“孔子籀《易》，至于《损》、《益》二卦”。^③

邢文认为“一”非误。他认为：“以‘一’为‘二’之误，或难成立。按《损》、《益》二卦，互为对卦，崔东壁称之为‘反对’，尚秉和称之为‘反象’，二卦实为一卦。……‘一’当非‘二’之误。”^④

笔者赞成邢文先生的观点，认为“一”字非误，原文称“《损》、《益》一卦”是正确的，并进一步证明如下。

第一，《周易》古经的卦序，最重要的特征，是唐代孔颖达所指出的“六十四卦，二二相耦，非覆即变”的规律，即每两个卦成为一对，六十四卦分成三十二对，这三十二对存在或覆或变的关系。覆的关系，是指一对卦中，只有一个符号，正看是一个卦，覆看即反过来看是另一个卦。一个符号，从正覆两个角度看，是两个卦。互覆的两卦，是作为一个卦看待的。变的关系，是指一对卦中，其中一个卦的符号全变，就成为另一个卦。在变的关系中，有两个卦的符号。《周易》古经六十四卦分为上下两篇，上篇三十卦，下篇三十四卦，二者为何不均，是易学研究中的一个疑难问题。从“二二相耦，非覆即变”的规律看，就很明了：《周易》古经上篇三十卦，其中二十四卦为互覆关系，实际为十二卦，其他六卦为互变关系，共计十八卦；下篇三十四卦，其中三十二卦为互覆关系，实际为十六卦，其他两卦为互变关系，共计十八

① 廖名春：《帛书〈要〉试释》，见《帛书〈易传〉初探》，（台北）文史哲出版社1998年版，第141页。

② 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书社2006年版，第383页。

③ 赵建伟：《出土简帛周易疏证》，（台北）万卷楼图书有限公司2000年版，第271页。

④ 邢文：《帛书周易研究》，人民出版社1997年版，第165页。

卦。因此，上下经实际上各十八卦，二者是均衡的。^① 在《周易》古经中，《损》、《益》作为互覆的关系，是作为一卦看待的。

第二，从《损》、《益》的卦爻辞，也说明《损》、《益》在古代是作为一卦看待的。《益》卦六二曰：“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。”《损》卦六五曰：“或益之十朋之龟，弗克违，元吉。”两爻的爻辞，几乎完全一样，《周易》古经的作者几乎是把《益》卦六二爻辞直接抄写到《损》卦六五上。这是因为，《损》、《益》作为一卦，《益》之六二即《损》之六五，两爻是同一个，故爻辞几乎完全一样。另外，《损》九二曰“弗损，益之”、上九曰“弗损，益之”，作为《损》卦本身不讲损，而讲益，正说明损中有益。《益》上九“莫益之”，作为《益》卦本身不讲益，似暗示益中有损。这也说明《损》、《益》作为一卦的互相包含。估计今本《周易》古经在创作时，《损》、《益》就作为覆的关系对待，将《损》、《益》称为一卦可能古已有之。因此，“孔子籀《易》至于《损》、《益》一卦”的“一”字应是本字，而不是“二”之误。

第三，孔子下面言“《损》、《益》之道，不可不审察也，吉凶之〔门〕也”，也证明他是把《损》、《益》作为一卦看待的。这句话在《淮南子·人间训》中说得更详细一些：“益损者，其王者之事与！事或欲以利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。”《要》篇的“不可不审察也”，《淮南子》作“不可不察也”，这句话值得注意。按察为视、见。《离骚》“览察草木其犹未得兮”，王逸注：“察，视也。”《淮南子·俶真训》“不能察方员”，高诱注：“察，见也。”《系辞上》“仰以观于天文，俯以察于地理”，以“观”“察”为互文。察又有覆审之意。《说文》：“察，覆也。从宀、祭。”徐锴系传：“察，覆审也。从宀，祭声。”段注：“从宀者，取覆而审之。从祭为声，亦取祭必详察之意。”故察为覆而审视之意，即从正反或正覆两个角度看。“不可不审察也”或“不可不察也”为古代习语，在具体语境使用中，强调从正反或不同的方面或角度考虑问题。如《孙子兵法·计》：“孙子曰：兵者，国之大计也。死生之地，存亡之道，不可不察也。”强调用兵要从生死、存亡两个角度考虑。《孔子家语·三恕》：“孔子曰：君子有三思，不可不察也。少而不学，长无能也。老而不教，死莫之思也。有而不施，穷莫之救也。故君子少思其长，则务学；老思其死，则务教；

^① 宋代学者最早发现这一点，如沈该于《易小传》卷一上曰：“予尝考之，卦皆以俯仰相次，上下经各画十八卦。”项安世于《周易玩辞》卷一三曰：“上经三十卦，反对为十八卦。下经为三十四卦，反对亦为十八卦。”

有思其穷，则务施。”强调“三思”，少思其长、老思其死、有思其穷，皆从两个方面考虑问题。《韩非子·喻老》：“田伯鼎好士，而存其君。白公好士，而乱荆。其好士则同，其所以为则异。公孙友自刖而尊百里，竖刁自宫而谄桓公。其自刑则同，其所自刑之为则异。……故曰：同事之人，不可不审察也。”强调思考问题，要从表面之同深入到内里之异的不同方面。

孔子言“夫《损》《益》之道，不可不审察也（或不可不察也）”，正是以《损》、《益》为覆的关系、为一卦为前提的。孔子此言，意为对《损》、《益》一卦要覆而视之，要从正反两个角度观察：若正看为《损》，则反看为《益》；正看为《益》，则反看为《损》，要深入了解《损》中有《益》、《益》中有《损》的道理。益为增足、增长、弘裕之义，一般认为《益》卦为吉为福。损为减损、亏减、减失之义，一般认为《损》卦为凶为祸。但孔子告诫弟子，应该通过正覆观察《损》、《益》一卦，了解吉凶祸福皆出于一个卦象，从而明白吉中有凶、凶中有吉、福中藏祸、祸中藏福的道理。《要》篇此处所言“吉凶之门”，《淮南子·人间训》所言“利害之反，祸福之门户”，就是指吉凶祸福同出于一个卦象，即一个门户中。

因此，《要》篇称“《损》、《益》一卦”是正确的，“一”非“二”之误。

另外，这段话最后的“能者由一求之”的“一”，学者认为是“道”或“易道”或“《损》、《益》之道”。^①笔者认为，此“一”也即“《损》、《益》一卦”的“一”，指“《损》、《益》一卦”。“能者由一求之”是这段话的总结之语，与前言一气贯通，意为：善《易》者由《损》、《益》一卦（而不用通过“五官六府”、“五正之事”以及《诗》、《书》、《礼》、《乐》之百篇）就能探求到君道。

二、《损》、《益》卦气说

《要》篇这段话下面讲《损》、《益》之为卦，曰：“《益》之为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰《益》。《损》者，秋以授冬之时也，万物之所老衰也，长[夕]之所至也，故曰

^① 如池田知久先生认为是道家的“道”，见池田知久《马王堆汉墓帛书〈周易〉之〈要〉篇释文》（下）（牛建科译），《周易研究》1997年第3期，第19页。廖名春先生认为是“《损》、《益》之道”，见《帛书〈易传〉初探》，（台北）文史哲出版社1998年版，第148页。赵建伟认为是“易道”，见赵建伟《出土简帛周易疏证》，（台北）万卷楼图书有限公司2000年版，第274页。

〈《损》〉。”很明显是讲易学的。关于这两句话的易学含义，大部分学者都认为与卦气有关，但具体看法不同，约有两种：

第一种认为是以《损》、《益》两卦配春夏秋冬四时。^① 认为《益》卦下震上巽，震为春，巽为夏初，《益》卦配春、夏两季，故曰“春以授夏之时”；《损》卦下兑上艮，兑为秋，艮为冬末，《损》卦配秋、冬两季，故曰“秋以授冬之时”。这种做法是把《损》、《益》两卦分成震巽兑艮四卦，以四卦配春夏秋冬四时，邢文称为“四象卦气”。^② 这种观点的根据是《说卦》的“帝出乎震”章以及《易纬·乾凿度》的八卦卦气说：“震位在二月，巽位在四月……兑位在八月……艮位在十二月。”因此，这实际是以八卦卦气来解释这段话。但这种做法已不是以《损》、《益》两卦配时节，已曲解原文意思。

第二种认为与六日七分卦气有关。^③ 认为按六日七分说，《益》居正月立春之时，故言“春以授夏之时”；《损》居七月立秋后处暑时，故言“秋以授冬之时”。按六日七分卦气说，在汉代有两种，一为京房易学和《易纬·稽览图》卷下以及《易纬·乾元序制记》所记，一为《易纬·稽览图》卷上所记。以前者，《益》卦当正月立春，《损》卦当七月处暑。以后者，《益》卦当正月，《损》卦当七月。显然，这与“《益》之为卦也，春以授夏之时也”和“《损》之为卦也，秋以授冬之时”并不相符。因为，《益》当正月，只能言“春”，怎能言“夏”？《损》当七月，只能言“秋”，怎能言“冬”？因此，这种说法恐难以成立。

笔者认为，这段话所反映的应是古代的一种卦气说，上述两种观点都存在问题，需要进一步研究。

问题的关键，是学者对“春以授夏之时”、“秋以授冬之时”、“长日之所至”、“长[夕]之所至”多有误解，需仔细分析考辨。“春以授夏之时”、“秋以授冬之时”，学者一般认为是春夏秋冬四时。案《说文·手部》：“授，予也。”段玉裁注：“予者，推予也。”《广雅·释诂三》：“授，与也。”王念孙疏证：“郑众注《周官·太卜》云：与，谓予人物也。”是授有给予、付与之义。古有“授时”之制，《书·尧典》：“敬授民时。”是把“时”授予人众。“春以授夏之时”，“以”后省宾语“之”，此宾语“之”应指“时”，指

① 王博：《〈要〉篇略论》，见《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社1995年版，第328页。

② 邢文：《“损益”与“君道”》，见《道家文化研究》第十八辑，三联书店2000年版，第316~334页。

③ 井海明：《简论帛书〈易传〉中的卦气思想》，《周易研究》2002年第4期，第49页。

四时之时节。这句话乃拟人修辞手法，意为：春把时节付与夏的时候，似应指春和夏的一部分时间，而不是整个春和夏。同样地，“秋以授冬之时”，“以”后也省宾语“之”，此宾语“之”也应指“时”，也指四时之时节。此句意为：秋把时节付与冬的时候，似应指秋和冬的一部分时间，而不是整个秋和冬。因此，认为“春以授夏之时”指春与夏，“秋以授冬之时”指秋与冬，把这两句话解释为四时，是不确切的。

“长日之所至”，学者们或认为“长日”即夏至，或认为“长日至”即《吕氏春秋·仲夏纪》的“日长至”，即夏至。这些看法可能都不准确。《礼记·郊特牲》：“郊之祭也，迎长日之至也。”郑注：“《易》说曰：‘三王之郊，一用夏正。’夏正，建寅之月也。此言迎长日者，建卯而昼夜分，分而日长也。”孔颖达疏：“迎长日之至也者，明郊祭用夏正建寅之月，意以二月建卯，春分后日长，令正月建寅郊祭天，而迎此长日之将至。”所谓“建卯而昼夜分”，指二月春分。《吕氏春秋·仲春记》：“是月也，日夜分。”高诱注：“分，等，昼夜钧也。”指春分第一天，昼夜的时间等长。从春分第二天起，白昼的时间长过夜晚的时间，并且一天长于一天，一直到夏至第一天白昼时间最长，然后开始减少，故郑氏言：“建卯而昼夜分，分而日长也。”因此，“长日”应是指从二月春分第二天起，至五月夏至第一天止的一段时间，包括春分（除去第一天）、清明、谷雨、立夏、小满、芒种以及夏至的第一天，约六个节气九十天。《吕氏春秋·仲夏记》：“是月也，日长至，阴阳争，死生分。”其“日长至”指五月夏至，是一个节气十五天。因此，《要》篇“长日之所至”，与《吕氏春秋·仲夏纪》“日长至”的涵义是不同的。《要》篇“长日之所至”，是说从春分第二天起至夏至第一天止的一段时间到了。

“长[夕]之所至”，学者们认为即冬至，与《吕氏春秋·仲冬记》“日短至”涵义相同。这种看法可能也不正确。《吕氏春秋·仲冬纪》：“是月也，日短至。阴阳争，诸生荡。”其“日短至”指十一月冬至，是一个节气十五天。八月秋分第一天，黑夜和白昼的时间均分等长。从秋分第二天起，黑夜的时间长过白昼的时间，并且一天长于一天，一直到冬至第一天黑夜时间最长，然后开始减少。《要》篇“长夕”应指从八月秋分第一天起至十一月冬至第一天止，包括秋分（除去第一天）、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪、冬至第一天，约六个节气九十天。因此《要》篇“长[夕]之所至”，与《吕氏春秋·仲冬纪》“日短至”的涵义是不同的。《要》篇“长[夕]之所至”，是说从秋分第二天起至冬至第一天止这一段时间到了。

因此，“春以授夏之时”、“长日之所至”，应是指从二月春分第二天起至

五月夏至第一天止的一段时间；“秋以授冬之时”、“长[夕]之所至”，应是指从八月秋分第二天起至十一月冬至第一天止的一段时间。《要》篇“《益》之为卦也，春以授夏之时也，万勿（物）之所出也，长日之所至也，产之室也”，应指《益》卦当值从二月春分第二天起至五月夏至第一天止的一段时间；“《损》者，秋以授冬之时也，万勿（物）之所老衰也，长[夕]之所至也”，应指《损》卦当值从八月秋分第二天起至十一月冬至第一天止的一段时间。以现有的卦气说资料，《损》、《益》两卦与时的相配，还没发现这种配法。因此，《要》篇此处所言，应是已佚失的一种古卦气说。

孔子弟子子夏在其《子夏易传》中，释《益》卦《象》“风雷益”曰：“雷以动之，风以散之，万物皆益。”孟喜易学亦有此条，与《子夏易传》同，疑承之于子夏。孔颖达解释《子夏易传》此言曰：“其意言必须雷动于前，然后万物皆益。如二月启蛰之后，风以长物。八月收声之后，风以残物。风之为益，其在雷后，故曰风雷益也。”古人认为，雷在二月发声，八月收声。《礼记·月令》：“仲春之月……是月也，日夜分，雷乃发声，始电，蛰虫咸动，启户始出。”《益》下震上巽，《说卦》“震为雷”，震当春分，震是在二月春分时发挥作用。《说卦》“巽为风”，《乾凿度》“巽位在四月”，说明巽正是在二月春分后、五月夏至前起作用，正所谓“二月启蛰之后，风以长物……风之为益，其在雷后”。因此，《子夏易传》所言《益》卦正是当值春分至夏至的一段时间，正与上述《要》篇孔子所讲的《益》卦值时相同。据《淮南子·人间》、《说苑·敬慎》、《孔子家语·六本》以及《要》篇来看，孔子向众弟子不止一次讲过《损》、《益》之卦的义理，子夏是其中最重要的听众。《说苑·敬慎》、《孔子家语·六本》所记与孔子讨论《损》、《益》之道的都是子夏，《要》篇的“二三子”中应该有子夏。《子夏易传》此说应承之于孔子，孔子确实可能讲过这种卦气说。

因此，《要》篇此处所言，应是一种卦气说。这种卦气说在孔子之时存在，弟子子夏、西汉的孟喜都有所闻。由于这种卦气说早佚，其具体情形已不得而知。现在所能知道的，是以《益》卦当春分至夏至前的一段时间，以《损》卦当秋分至冬至前的一段时间。认为《要》篇卦气说是以《损》、《益》两卦当四时，或与六日七分说相符，都是不成立的。

作者单位：曲阜师范大学

论《系辞》为集录之书及相关问题^①

王化平

摘要：综合战国诸子书的一般体例，以及《系辞》在文章上的特点，《系辞》应是一篇集录先秦易学文献的编纂之作，不能以系统论著的标准衡量和分析它。从其集录性质出发，并结合战国学术的大势和其本文的思想内涵，《系辞》是可以自立于儒、道二家之外的。至于成书时间，依据现有证据，应在战国晚期，但其中的一些内容可以往上追溯至孔子的时代，甚至更早。

关键词：《系辞》 刘咸炘 学派属性 成书时间

在易学史上，就《系辞》的作者、成书年代乃至真伪，都有过激烈的讨论，这些问题都与《系辞》在编撰上的特点息息相关，分析此方面的特点将对这些问题的解决起到关键作用。本文依据古书的一般体例，以及对《系辞》本文的分析，认为《系辞》的材料来源复杂，内部结构松散，是一部集录易学文献的先秦古书，而非一人撰述的系统性论著。在分析它的学派属性、成书年代时，都应紧扣它的集录性质。

一、古书的相关体例

先秦古书不同于后代著述，有它一些特殊的体例，古人对此有零散的认识，但未见系统阐发，一直到20世纪二三十年代，始有学者专意于此，使人们对古书的一般体例有了全面而客观的认识。余嘉锡先生的研究是其中尤为突出者，所著《古书通例》一书广为人知。另外，刘咸炘、吕思勉、傅斯年等先生也有论述，或单篇，或旁及，论述范围大体不出《古书通例》，结论也有许多可相呼应的地方。^② 上世纪70年代以来，不断有古书出土，这给人们

^① 本文是重庆市社科规划项目（2008LS01）的阶段性成果之一。

^② 吕思勉：《经子解题》“论读子之法”，华东师范大学出版社1995年版；傅斯年：《战国文籍中之篇式文体：一个短记》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第一本第二分册，1930年版。

认识古书体例提供了新的材料。李学勤、李零二位先生就结合新材料^①，进行了令人叹服的阐述。面对几十年探索古书体例的成果，如要回顾，已非一篇短文所能胜任。因此，本文只想讨论古书体例领域内与本文相关一个问题，即刘咸炘先生所说的诸子书“多重复而零碎不贯”。

在作于1928年的《校讎述林》中，有一段论述诸子书为徒裔记录而产生的特点：

夫诸子书之为徒裔记录固有易见之徵焉：一则多重复而零碎不贯，二则皆称“某子曰”是也。《论语》固有重条，《老子》亦有重文，《荀子》、《庄子》、《管子》皆多大同小异之处，《墨子》则一篇而并载三本，此由言非一次，记非一人也。至于零碎之体，则十七八皆然，不可胜举。《庄子》书首尾一贯者仅《骈拇》、《马蹄》、《胠篋》、《刻意》、《缮性》、《说剑》、《渔父》、《天下》八篇耳，《荀子》书不止《大略》以下五篇为短节也，即《礼论》、《非相》、《非十二子》、《性恶》诸篇末皆有与篇题不类之条段。治诸子书者多失之不析，而治传记者尤甚。《老子》八十一章相传已久，就章作诂，多有难通，至近世而始有破其分章，认为辑成者。实则斯固《论语》之流，一句、二句亦可为章，其不可通，惟其从阙，不必强说也……《礼记》条段长短不齐，求其原本而校之，则连缀之迹居然可寻。《易》之《文言》、《系辞》正《礼记》之流耳，而说者分章分节亦多未安，倘亦如治《老子》之破其章节，更易明而省牵附矣。^②

刘咸炘先生所举书篇，多少都经过汉人的整理，今天所见未必全为原貌。《老子》一书已经出现了竹简本、帛书本，取各本略一比较，即能发现章节之间的联系、顺序正如刘咸炘先生所说。《礼记》中的《缁衣》也有战国竹简本，与今本的章序也大为不同。《文言》为零条记录，更是不容一辨的事实。

马王堆汉墓中的帛书虽说出于汉墓，但其中很多篇章应成于战国，未经汉人的整理，保持了先秦古书的原貌，通过分析它们也可以看出古书“零碎不贯”的现象。《二三子问》通篇记录“孔子”解释卦爻辞，虽然用墨点分了章节（基本上是解说一条卦爻辞为一章），在个别地方是按通行本卦序行

^① 李学勤：《对古书的反思》，《失落的文明》，上海文艺出版社1997年版；李零：《出土发现与古书年代的再认识》，《李零自选集》，广西师范大学出版社1998年版。

^② 刘咸炘：《校讎述林》，《推十书》，成都古籍书店影印本1996年版。

文，但整体上，各章之间的联系是散漫无序的：论述同一卦，或同一爻辞的文字被悬隔开，中间是论述其他卦爻辞的文字。这和《论语》大致类似，各卷中常会有部分章节看上去有清晰的主题，这些章节可能在卷首，也可能在卷中，但整体看，各卷的主题是很难辨认的。帛书《易之义》就更不用说了，其中虽有“乾之详说”、“坤之详说”、“乾坤之参说”这样编排有序（不论其中的错简）、层层推进的部分，但全篇的组织却显混乱：开篇以阴阳论《易》，接着是一大段句式与“三陈九卦”相似的文字，然后是通行本《说卦》的头两章，以动静、文武论卦义，乾坤之参说。各部分之间的联系也如《论语》一样，模糊不定，不能始终一贯。《要》篇的文字要短一点，混乱的感觉也就要弱一点，但它的前半部分和后面论述《损》、《益》二卦的部分联系得也很牵强。

以上所举三篇帛书，在文章上有一个共同的特点，即每篇都有一大段编写相对整齐、内部逻辑相对清晰的文字，但此前此后的文字却未必如此。这说明它们其实都是集录性质的作品，有可能一次编成，也可能在初编成文后又有附益。这类书当然会有一定的主题，但因经过不同时代之人的附益，难免给人罗列无序的感觉。

刘咸炘先生所谓的“条”，相当于传统意义上的“章”，是古书中的基本单位之一。因此，“零碎不贯”之说自然涉及到章序问题。^①虽说集录性质作品的主要目的在于收集资料，各段资料间的顺序不是重点，但编者对这些资料应该有一些理解，他基于自己的理解而安排各段资料间的顺序应是合情理的事情。又由于编者总想尽可能多地收集资料，或是剪裁失当，就导致了顺序的排列难以一贯地坚持某种标准。在流传过程中，又有附益、亡佚、补缀、乱简等情况发生，致使章序、章节间的关系变得混乱、模糊。汉以后，随着经学的发展，书籍得到整理，章序被当做一种传统而被尊崇，此后的变化也就少了。

总之，在前经学时代，章序处在变化之中，章节间的关系似有似无，不可一概而论。进入经学时代之后，章序被当做传统，逐渐稳定下来，但章节间的关系仍如此前。

^① 上海的宁镇疆先生对古书章序有专门的研究，可参见宁氏著《〈老子〉“早期传本”结构及其流变研究》，学林出版社2006年版。

二、《系辞》在文章上的特点

在疑古风气炽盛的宋代，欧阳修对《系辞》的研究在一定程度上挑战了《周易》的经典地位，也引起了许多人的不满，他的结论遭到许多人的轻视。欧阳修主要从作文章的角度指出了《系辞》的散漫不经，推测孔子既为圣人，必定不会作出如此著述。现在看来，他的许多论述仍然有其价值。

1. 文字重复、繁衍

如《系辞上》的第一章是论《乾》、《坤》二卦的，所言“天地之道，乾坤之用，圣人所以成德业者”^①，已经非常详备。但是，下文中又有“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德”，在《系辞下》首章又说：“夫乾，确然示人易矣。夫坤，隤然示人简矣。”在最后一章又重复：“夫乾，天下之至健也，其德行常易以知险。夫坤，天下之至顺也，其德行常简以知阻。”这些章节都是由《乾》、《坤》而论易卦的，思路如出一辙，意思也大体相同，何以要分置在不同的章节？又何以要如此不厌其烦地再三申说？如果是一人撰写的作品，不当如此重复繁琐。像这一类的重复在《系辞》中还有多处，这里不再一一罗列。除此以外，又有文字完全重复者。《系辞上》在“成性存存，道义之门”下有“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”这段话又完整地出现在《系辞上》的最末一章。

欧阳修认为：“谓其说出于诸家，而昔之人杂取以释经，故择之不精，则不足怪也。谓其说出一人，则是繁衍丛脞之言也。”这是很有道理的。

通过分析马王堆帛书中的几篇“易传”，也可证明《系辞》的杂撰性质。在《易之义》中，有一大段论述《乾》、《坤》二卦的文字，被分成“《乾》《坤》之参说”、“《乾》之详说”、“《坤》之详说”、“《易》之要”四个先后相接的部分，最后一部分的许多内容见于今本《系辞下》，而不见于帛书《系辞》。在《要》篇的前半部分中，有一段文字见于今本《系辞》，而不见于帛书《系辞》。有论者认为这些文字是从《系辞》中割裂出来的，其实未必。秦火之后，图籍难得，人们获得一部书之后，不太可能将它分割成若干

^① 欧阳修：《易童子问》卷三，转引自顾颉刚主编《古籍考辨丛刊》第二集，社会科学文献出版社2009年版。以下凡引欧阳修语不加注者皆出此篇。欧阳修个别地方的引文与今本《系辞》略有不同，但不关大体，故不予更改。

部分。而且《要》、《易之义》两篇，纵然没有见于今本《系辞》中的文字，它们仍然可以成篇，没有必要从另一篇截取文字来补充。所以，帛书《系辞》可视为今本《系辞》发展过程中的一个环节，今本是在帛本的基础上编纂而成的。但并不能由此推导出今本《系辞》是汉初之后才成书，因为帛本最晚在战国晚期成书，此后可能在一个大的区域内传播。在这个过程中，有地方的学者补充了资料，将它逐渐变成今本的模样，而有的学者则一直沿用旧本，未作补充。这就像《论语》有“鲁论”、“齐论”、“古论”一样，各版本的源起相同，但相互间却未必有继承关系。

2. 有关《周易》起源的矛盾说法

欧阳修论《系辞》文字自相矛盾时，主要举的是书中有关《周易》起源的两种说法：

《系辞》曰：“河出图，洛出书，圣人则之。”所谓“图”者，八卦之文也，神马负之自河而出以授于伏羲者也。盖八卦者，非人之所为，是天之所降也。又曰：“包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”然则八卦者，是人之所为也，河图不与焉。

由于欧阳修认为“河图”就是八卦，所以认为两种说法相冲突。河图究系何物，诸说纷纭，莫衷一是，欧阳修认为两种说法有矛盾也就只能备其一说。其实，在欧阳修所举的两段话中，有他没有注意到的矛盾。以“河出图”一节来说，圣人明晓神意之后，才制出了八卦，而在另一段话中却说作八卦之后才“以通神明之德，以类万物之情”，与前说相反。在“仰观俯察”一章，逻辑上的矛盾就更为明显。它开始说仰观俯察，因物象而作“八卦”，而接下来所举十三卦，说的却是因卦象制器，即“制器尚象”。那么到底是先有器物再有卦，还是先有卦再有器物？察其原由，当是编写者为了鼓吹八卦的神奇，借用了圣人制器的传说，乱点鸳鸯谱，将卦和器生拉硬扯地配在一起，没有顾及到与“仰观俯察”说的矛盾。如果不是杂集的作品，这类显而易见的矛盾是不太可能出现的。

另外，《系辞》在大部分章节中将“圣人”归为《易》的创制者，如“圣人有以见天下之赜”一段，以及“圣人设卦观象，系辞焉以明吉凶”、“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”、“《易》有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，

所以断也”。在这些文字中，卦象、卦爻辞是以整体的面貌出现，它们的创制权都归在无名英雄似的“圣人”名下。这个“圣人”是泛指，并不确切指某人。到《系辞下》的“仰观俯察”章时，伏羲氏出来了。到“三陈九卦”时，又说“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎”。倒数第二章又加以更具体的推测：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。”这些文字为将卦象、卦爻辞的制作分归不同的“圣人”名下提供了直接的证明。从不明所指的“圣人”，到伏羲氏、中古、殷之末世、周文王，《周易》的创制说逐步清晰、具体。《周易》到底何人创立，何时完成？其实一言难尽，可以暂且不论，但大家都知道，它的出现不能说是某一两人的成绩。所以，含糊地说“圣人设卦观象”应该还是比较原始质朴的说法，而所谓的伏羲制八卦，周文王作卦辞等则是后来渐次出现的，它们是由不同的人在不同的时间受某种观念的影响而推想出来的。如果《系辞》是某一个人的原创作品，这种将不同说法罗列在一起而不加说明是不可理解的，只有搜集资料性的作品，才会出现这种现象。

3. 章节间的联系（章序）

在《系辞》中，章节间的联系有时清晰可辨，有时模糊难猜。如《系辞上》的头几章，其中的联系一看便知，从论《乾》、《坤》大义到论卦爻辞中的象征义例，再到“《易》与天地准”，编者的思路很清楚。但紧随其后，“一阴一阳之谓道”就显得突兀了。《系辞》中有几段“子曰”，它们与前后各章的联系同样令人费解，如《系辞下》在“阳卦多阴”、“乾、坤，其《易》之门邪”两章间插入的一大段“子曰”就是如此。《系辞下》“三陈九卦”以下各章，也很难看出它们之间的联贯性，各自甚至可以单独成文。又如帛书《系辞》不分上、下，使“八卦成列”章前面的一大段“子曰”与上下文不搭调。《系辞》分上、下之后，这种感觉就要弱了。在“制器尚象”章之后，是“阳卦多阴，阴卦多阳……”，论旨陡然变换，而紧接此章的又是一大段“子曰”，相互间的联系也是若有若无，易生争议。

当然，章节间的联系原本相当主观，可以仁者见仁，智者见智，所以历代学者总在这个问题上纠缠不清，费尽心思。究其原因，是没有认识到《系辞》本就不是首尾一贯的、系统阐论的著述。诚如刘咸炘先生所言，没必要去费力地辨析这类作品中各章节间的联系。章节间的联系既然有其随意性，则由此而生的章序自然也有其不稳定性。

三、学派属性和成书时代

1. 学派属性

在经学时代,《系辞》及“十翼”的学派属性并不成问题。但进入20世纪以后,随着经学之地位的撼动以及疑古思潮的兴起,争议越来越多。在马王堆帛书出土之后,问题被再次提出,还成了争论焦点。综览各家说法,主要有三种,一主儒家,一主道家,一主自成一家。

陈鼓应先生是主张《系辞》为道家作品的名家。他主要从词汇及其思想内涵处着眼,认为“精气”、“道”、“德”、“神”等词汇在《系辞》中的蕴义与道家气质非常相符,帛书《系辞》、传本《系辞》与老子、庄子等道家人物的思想多有相通,它们都应是道家作品。^①对于道家说,时贤已经从多种角度表达了质疑^②,这里不用再去讨论。陈鼓应先生的方法和结论确实存在可商之处,但笔者认为,他的价值不在于结论,而在于提醒人们注意到《系辞》,乃至全部“易传”在思想内涵方面呈现出来的独特之处。

认为《系辞》等是儒家作品的学者则重视作品透露出来的尚刚精神以及其中两章的“子曰”。但尚刚本不是儒家的独创,它不足以成为区分儒家与其他学派的标准。先秦文献中的“子曰”确实与儒家关系紧密,但《墨子》中就有不是指孔子的“子曰”,这可以做为反证。《系辞》中的“子曰”思想内涵复杂,其中如“知变化之道者,其知神之所为乎”这类的话与《论语》中的孔子思想不相符合。^③有论者认为这是由于《系辞》在流传过程中吸收了儒家以外的思想,这种情况诚然有之。但一篇本属“儒家”的作品在流传过程中发生这种现象,不正说明以“儒”、“道”概念简单地概括《系辞》这部作品的思想特点不够客观、不够准确吗?

《周易》是卜筮之书,是一种方术,解释它的《系辞》等自然也免不了方术的色彩。而方术是古代文化的一个大背景,是诸子共享的知识体系,其阴阳理论、五行之说,儒家可借用,道家、兵家也可借用,他们对本为方术经典的《周易》也有深浅不一的认识、论述。《左传》、《国语》中记载了22则引用《周易》的事例,引用者除巫史之外,还有一般的贵族,甚至有穆姜

① 陈鼓应:《易传与道家思想》,三联书店1996年版。

② 陈启智:《论〈易传〉的学派属性:与陈鼓应先生商榷》,《周易研究》2002年第1期;李锐:《〈易传〉道家说质疑》,《周易研究》2007年第3期。

③ 钱穆:《论“十翼”非孔子作》,《古史辨》第三册,海南出版社2005年版。

这样的女流之辈，《周易》在春秋末期已经为不同层次的人群所熟知。到了战国时期，蔡泽这样的游说之士言谈之中都会援引《周易》经传；荀子虽不将《周易》列入学习的经典，但他本人却能引用《周易》；《庄子》中有“《易》以道阴阳”这样贴切的描述，《管子》说“《易》者所以守凶吉成败也”。汉代易学除田何一系外，还有师承未明的费直、高相和周王孙的“古义”。因此，先秦时代论《易》者当不止儒门一系，儒门易学只是其中一支而已。

就是在儒门一系中，各人之间的差别也是很大的。如在荀子眼里，子张氏之儒是“贱儒”，子思、孟轲等也应被唾弃，《孟子》、《荀子》二书在思想上的差别极大。漆雕氏之儒已流于任侠，多少为孟子所不取^①；南游至江的澹台灭明“设取予去就”^②，已近道家；公孙尼子的《乐记》谈“天”说“地”，布满自然哲学的气质。战国历史有二百多年，在这段时间内，孔门后学与诸子相互激荡，他们的变化、流裔非常复杂，岂能被“儒家”一词囊括？一般而言，“儒家”也有其区别于诸子的标志，即他们对经典研究的坚持，也就是《庄子·天下》所说“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之”，《史记·太史公自序》所说“夫儒者以六艺为法”。他们对伦理、社会和国家的研究都是以经典为起点，以经典为依据，也以经典为终点，始终围绕经典论学。

但《周易》在战国时代的“儒者”眼里是否就是无可争议的“经典”呢？显然不是。在《荀子·劝学》篇中，荀子并不认为要学《易》，《孟子》从头到尾不见涉及《易》，而孟子、荀子又被认为是战国时代最重要的两位儒家人物。在帛书《要》篇中，孔子必须得回答子贡的质疑，这种质疑来自“儒者”群体内部，足见他们对《易》之地位的意见并不统一。郭店简中已有“六经”的排列，也使人们看到了儒者群体对《易》之地位的矛盾意见。

纵然有矛盾，但战国时代的孔门后学确实有研习易学者，这是不可否认的。那么他们的易学有什么特点呢？儒门易学的特点在帛书《二三子问》、《要》、《繆和》、《昭力》诸篇中有淋漓尽致的表现，简而言之就是《要》中孔子说的“我观其德义耳”^③，“德义”即君子之道、贤人之道、明君之道。但这些特点在《系辞》中被许多充斥着自然哲学、神秘哲学的文字掩蔽。

① 《韩非子·显学》：“不色挠，不目逃。”陈奇猷《集释》引洪亮吉、梁启超说，以为《孟子》所说“北宫黝之养勇，不肤挠，不目逃”者，正是漆雕氏之学。

② 《史记·仲尼弟子列传》。

③ 陈松长、廖名春：《帛书〈要〉释文》，《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社1993年版。

儒者中，荀子、孟子不重视《周易》，他们的对立者则重视《周易》，甚至会吹捧《周易》，如《要》篇最末一段“有君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》、《书》、《礼》、《乐》不口百篇，难以致之”。战国时期的儒者大多诸经并修，如孟子、荀子言谈论述经常引用《诗》、《书》，不为抬高某一部经典而贬低其他经典。《荀子·劝学》云：“《乐》之中和也，《诗》、《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间毕矣。”综合各经才能“天地之间毕矣”，对《易》无所褒贬。《礼记·经解》论“六经”之短长，对各经也是同等相待，意在综合，而非褒贬。像《要》篇这样贬低《诗》、《书》、《礼》、《乐》而抬高《周易》确属少见，背后应有其学术分歧的原因。为了实现弘扬《周易》目的，就有必要收集各种有关《周易》的材料，将它们编纂成书。

吕思勉先生论及诸子书的特点时说：

先秦诸子，大抵不自著书。今其书之存者，大抵治其学者所为；而其纂辑，则更出于后之人。书之亡佚既多，辑其书者又未必通其学，（即谓好治此学，然既无师授，即无从知其书之由来，亦无从证其书之真伪；即有可疑者，亦不得不过而存之矣。）不过见此类书共有若干，即合而编之，而取此种学派中最有名之人，题之曰某子云耳^①。

这种因编书者贪多而导致各种学术思想杂合的现象在《系辞》中也有，因为它的集录对象是论述《周易》的资料，至于它们的原作者或其学术渊源，可以不论，只要是论《易》的，都可采纳入篇。所以，人们既可以在《系辞》中看到被视为儒家标志的“子曰”，又可以看到有些章节论及形而上的“道”，与好谈宇宙之道的道家相似；又或者大谈神明，神秘色彩十足，是方术家的风格。“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”这好像与道家的思想更近。“圣人之大宝曰位，何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞，禁民为非曰义。”这是儒生的话，“大衍之数”等文字又是巫史的神秘哲学。由于《系辞》是单篇，且始终以《周易》为论述对象，所以不管各章思想主旨多么杂陈，通篇的宗旨仍然清晰可察。在《系辞》中，《易》被描写成“与天地准，故能弥纶天地之道”、“范围天地之化而不过，曲成万物而不

^① 吕思勉：《经子解题》，华东师范大学出版社2008年版。

遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体”、“以言乎天地之间则备矣”，与《要》篇所谓的“得一而群毕”意气相通。《论语》曰：“子所雅言，《诗》、《书》、执礼。”像《系辞》这般拔高《周易》，显非孔夫子之意，就算他晚年的思想较之早年有变化，也不至如此罢？

大体而言，《系辞》中的大部分“子曰”、三陈九卦章和下篇倒数第二章应出自孔子和孔门后学，是儒家的作品。除此以外的篇章多半源自巫史、艺术家、道家等，其中偶尔掺杂有儒家的论述，如下篇第一章“何以守位”以下的文字。

以全篇宗旨而论，《系辞》已足以自立于儒家之外，它明显与孔子所说的“观其德义耳”不同，它已经不同于儒门易学以经典阐述君子之道、明君之道的大义，形成了自己独特的哲学体系，儒、道的标签已经不能准确表达出它的特质。

2. 成书时代

如果将《系辞》比喻成一件工业品的话，它的全部章节就是组成这件工业品的所有零部件。一件工业品的零部件未必在同一时间生产，也未必由同一人制作。当所有零部件集中在一起组装完成后，一件完整的工业品就诞生了。现在讨论《系辞》的成书时间，是指组装完成时间，还是某一两个零部件的生产时间？这个问题很重要，但一直被人们忽略。

像《系辞》这样的著作，它的“组装完成”以什么时间为准呢？笔者以为应以篇（题）名开始流传的时候为准。以《论语》为例，讨论它的成书时间不能以书中时间最早的对话为准，只能以其篇名最早被称述的时间为准。当然，篇名可能变更，或者不止一个，如《系辞》在汉初又被称为《易大传》。一旦篇（题）名开始被人们称述，则一本（篇）书开始以整体形式流传，它的篇幅、内容也具备了一定的稳定性，此后对它所做的修改，就被称为附益、删改。

以篇（题）名开始被称述的时间为成书时间的话，有些先秦古书的成书时代由于文献缺乏的原因而难以讨论，有些古书的成书时间则可能被推后。但不管怎样，只要研究者明白这些书籍中的很多材料、篇章渊源久远，肯下考证的功夫，就不妨碍人们研究它们、利用它们。仍以《论语》为例，它的成书时间在战国时期，但可以引用其中文字研究孔子思想、春秋历史。甚至《孔子家语》这样的书，其中有些资料也可做为研究先秦史的佐证。刘咸炘先生论述子书时曾有“分别而观之”的说法：“明乎诸子之为集录，治诸子者可

祛一蔽，而得一善。一蔽者，时代不合之疑；一善者，分别以观其旨。”^①对待古书的成书时间，研究者同样可以“分别而观之”，不要将全书（篇）的成书时间安置在所有篇章之上，要分别考证。

就《系辞》而言，它的很多内容极具渊源，有些可以追溯到孔子的时代。但其篇名的最早出现，目前只能追溯到帛书《系辞》。张政烺先生的《马王堆帛书〈周易·系辞〉校读》有一个注解：“原有尾题，字已残损，不知共是几字。”^②廖名春先生作的释文则推测这些文字可能是篇题和统计的全篇字数，这是很有道理的。马王堆汉墓的下葬时间是汉初，陪葬的古书应成书于此。以此推论，《系辞》最迟在战国晚期已经成书，帛书和今本是两个不同的版本，太史公所见有“失之毫厘，差以千里”一句的《易大传》则可能是第三个版本，由于各传本间章句有差异，所以太史公才有“正《易传》”一说。

作者单位：西南大学

① 刘咸炘：《校讎述林》，《推十书》，第1654页。

② 张政烺：《马王堆帛书〈周易·系辞〉校读》，《道家文化研究》第三辑。

荀子传《易》考述

王冉冉

摘要：随着学术的发展和进步，学术界逐渐认识到荀子与《周易》的关系，亦有学者对荀子与《周易》的一系列传承关系进行了考证，为我们廓清荀子与易学之间的关系提供了重要基础。但是，仍有必要从《荀子》文本出发，结合义理方面的探讨，重在分析荀子对《周易》的传承及其相关问题，以期对荀子研究及儒学史、易学史等领域的研究有所助益。

关键词：荀子 《周易》 经学 战国

《荀子》一书直接引用《周易》的地方三处，故而有人认为荀子与《周易》关系不大，我们认为这种看法是有失偏颇的。虽然《荀子》中极少正面涉及《周易》，但是荀子注重经典义理的经学观使得《荀子》对《周易》的运用更重其中的精义，而《荀子》中所体现的荀子对《周易》熟知和灵活运用，更充分表明了荀子传《易》之可能。

荀子生于动乱的战国时期，故其思想更注重社会现实。他曾游历过不少地方，在齐国稷下学宫“三为祭酒”，并且以善《周易》著称。清代汪中认为“六艺之传赖以不绝者，荀卿也”^①，这里的“六艺”应指包括《周易》在内的“六经”；胡元仪在汪中的基础上，进一步指出荀子“从驩臂子弓受《易》，并传其学……由是汉之治《易》、《诗》、《春秋》皆源出于荀卿”^②。此外，马宗霍、范文澜先生也都认同清人的说法，李学勤先生则指出“荀子精于易学，晚年又久居于楚，应对楚地易学有所影响”^③。从《荀子》书中，我们随处可见其对《周易》用文的痕迹，可以想见，荀子在先秦秦汉时期对于易学的传承所起的作用。本文在前修时贤的基础上，试图对荀子传《易》做一考述，希望能够对荀子在经学史上的地位的重新认识有所助益。不当之

① 汪中：《荀卿子通论》。

② 胡元仪：《荀卿别传》。

③ 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书社2005年版，第130页。

处，敬请教正。

一、荀子对《周易》的基本态度

我们知道《周易》在我国古代被认为是卜筮之书，而荀子曾说：“善为《易》者不占”^①，此句话基本代表了荀子对于《周易》的态度。

荀子主张“隆礼义而杀《诗》、《书》”，故而有人认为荀子主张“隆礼”，而不看重《诗》、《书》。这种看法是有失偏颇的。对此句话的理解，其实关系到荀子对“六经”的态度，对正确估价荀子的价值有着重要的意义，当然也是弄清荀子对于《易》之态度的关键。

我们认为，这里的“杀”应为去声，当读如“晒（shai）”，有着“分别”、“分等”、“等级”的意思。例如《中庸》：“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”这句话中，“亲亲之杀，尊贤之等”是互文近义的，说的是对待亲戚和尊重贤人都需要有所差别，分出等级。^②再如《论语·八佾》的首章，朱熹引“范氏曰：乐舞之数，自上而下，降杀以两而已，故两之间，不可以毫发僭差也”^③云云，这里的“降杀以两”就是说的从上而下的差等，因为按照周礼，天子八佾，诸侯六佾，大夫四佾，正是两两相差。因此，“隆礼义而杀《诗》、《书》”的“杀”并不是传统意义上的“杀”，并非摒弃《诗》、《书》的意思。

对此句话的理解，有的学者认为不可拘泥、机械，这是因为礼有礼义、礼容的区分，《诗》、《书》也有形、神之别。这里的“礼义”，并不完全等同于《礼经》，这里的《诗》、《书》似乎也并非确指《诗》、《书》两种经书，而是指代的群经在内的儒家经典整体。总之，荀子主张人们要重神轻形，学习并掌握群经的精神实质，即礼义大道，反对人们死搬硬套经书的词句而忘其本。正因为荀子没有在群经中区分轻重缓急，所以他往往群经并言。^④

我们认为，这一观点是很有道理的。与其看法不同的是，我们觉得荀子对于诸经的看法也是有等级层次的，荀子曾说“始乎诵经，终乎读礼”。从荀子的有关论述来看，这里的“经”应该包括“六经”在内，这里的“礼”应

① 《荀子·大略》。

② 《辞源》中对“杀”的第十种解释即为“等级”，所举例证即为《中庸》该句。

③ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第61页。

④ 廖名春：《荀子与“六经”关系新考》，见廖氏《中国学术史新证》，四川大学出版社2005年版。

该是指“礼义”。荀子主张“隆礼”，他希望通过诵读经书，来达到自我修为和约束，从而使“礼义”深入到每个人的心中，达到自觉遵守礼仪的目的。钱穆先生指出：古之书籍，“不曰《诗》、《书》，即曰礼、乐，《诗》、《书》言其体，礼乐言其用。《书》即礼也，《诗》即乐也。《诗》之为乐易明，《书》之为礼难晓。盖礼有先例之礼，有成文之礼。先例之礼本于历史……盖昔人尊古笃旧，成法遗制，世勿守替，即谓之礼。舍礼外无法令，舍礼外无历史，史、礼、法三者，古人则一以视之也”^①。在钱先生看来，《诗》、《书》是全部的古籍，所有经典。礼义就是礼之义，因为全部经典古籍都是《诗》、《书》，也都是礼，所以这些经典的义就是礼义。故而我们可以认为，杀《诗》、《书》就是把文献分高下级别，隆礼义就是取其高下之别，突出其中的义理。

因此，荀子提出“隆礼义而杀《诗》、《书》”，更是为了强调经典中所蕴含的哲理。诵读经书只是一个层面，读懂其中所蕴涵的道理并用以明德、修身、求善才是最重要的。同样，在《荀子》一书中，荀子对《周易》的称引很难看到其用以占卜的痕迹。如果分析他对《易》的称引，我们可以清晰地体会到荀子以《周易》之理修身、劝善的观点。此外，荀子思想中有很多与易学思想相同之处，可见荀子在传承易学的过程中，对“隆礼义而杀《诗》、《书》”以及“善为《易》者不占”思想的贯彻。而荀子“善为《易》者不占”的思想“与孔子‘不占而已矣’的观点是一脉相承的，反映了儒家解《易》的基本特点，即强调《易经》的知识性和学术性，突出其道德内涵和教育意义”^②。

二、《荀子》引《易》用《易》考述

《周易》在我国古代被认为是卜筮之书，当然《周易》中也蕴含着深刻的道理。孔子与《周易》的关系十分密切，例如马王堆帛书《要》篇，通过孔子与子贡的谈话，我们可以看出孔子对《周易》态度的变化。孔子在晚年对《周易》产生了极其浓厚的兴趣，以至于“居则在席，行则在橐”，由于长时间翻看《周易》最后竟至“韦编三绝”^③。

孔子“晚而喜《易》”并不是因为卜筮，而是要“观其德义”，他认为

① 钱穆：《国学概论》，商务印书馆1931年版，第21页。

② 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第7页。

③ 参见《史记·孔子世家》。

《周易》中蕴藏着“古之遗言”，是古代人大智慧的结晶，因此学习《周易》可以避免过错。孔子甚至感叹说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”《孔子家语》中记载了孔子读《周易》“损”、“益”两卦时的感叹：“夫自损者必有益之，自益者必有决之。”意思是说，谦虚的人必有所得，骄傲的人必有所失。可见，孔子对《周易》中所蕴含的道理有着非常深刻的感触，以至于他能够很自然地将《周易》的义理与现实生活结合起来，深入浅出地解释《周易》中的哲理。

如前所言，荀子对《易》也非常熟悉，刘向、汪中等先儒认为荀子善为《易》。其实荀子也像孔子一样，认为“善为《易》者不占”，重在“观其德义”。荀子对《易》的称引大多注重其义理，而并不重在对经文本身的训解，这应该是出于其“隆礼义而杀《诗》、《书》”的主张。下面我们就通过简要分析《荀子》对《周易》的引用来发掘其中所蕴藏的学术信息。

对荀子的“善为《易》者不占”的理念，我们可以结合具体事例来理解。《荀子》一书中直接称引《周易》的地方共有三处。第一处是在《非相》中，荀子通过引《易》来支持自己的观点：

故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。……故君子之于言无厌。鄙夫反是，好其实，不恤其文，是以终身不免埤污庸俗。故《易》曰：“括囊，无咎无誉。”腐儒之谓也。

在此荀子通过引用《易》来讽刺“鄙夫”箴口不言、不求有功、但求无过的庸俗态度。这是一种“断章取义”的行为，仅选取与自己所论有关系的部分而引用之。这种修辞行为与春秋战国时期士人引《诗》、赋《诗》类似。同样，孔子及其后学对《周易》的引用亦多类此。《论语·子路》中记载了孔子对于《易》的称引：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”“不恒其德，或承之羞。”子曰：“不占而已矣”。

此话重在强调人贵有“恒”，旨在说明人应该具有坚持不懈的品格，这样才能推己及人，达到齐家、治国、平天下的目的。孔子通过引用《周易·恒卦》九三爻辞“不恒其德，或承之羞”来印证自己的观点。类似的例子在早

期儒家著作，如《表记》、《坊记》等文献中也常常可以看到。^① 通过孔子和荀子征引《周易》经文来证明自己的言论，可以看出荀子对孔子的继承。

荀子引《易》的第二处是在《荀子·大略》中，这段话是荀子对《周易·咸卦》的阐发。他说：

《易》之《咸》，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。

我们知道，所谓男女、刚柔等都与卦的阴阳爻的位置有关，简而言之，就是与卦象有关。《咸卦》乃是兑上艮下，兑、艮分别代表少女、少男，加之兑代表泽（即柔的方面），艮代表山（即刚的方面），这种卦象自然是“以男下女，柔上而刚下”。荀子通过卦象阐发了夫妇之道乃君臣、父子之本。至于“咸，感也”，“男下女”，“柔上而刚下”均乃《咸卦·彖传》原文。此义理在《序卦》也有类似的表述：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣。

可以看出荀子对于《咸卦》的阐发与《序卦》的字词虽然有些许不同，但其基本内涵是一致的，都指出并强调了夫妇是基本的人伦道德。

儒家主张君子由修身，而达齐家、治国、平天下的“推己及人”以至于天下的人生观，这种观念自然也就落脚到伦理和政治层面。视己为“大儒”的荀子自然也持同样的观点。

夫妇之道是最基本的人伦之一，没有夫妻也就没有父子、兄弟。古人的这一观念正是远古婚姻制度在伦理方面的一种遗存。^② 《中庸》中“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地”等也体现了同样的思想。一般认为，《中庸》是子思的作品，子思乃孔子裔孙，年幼时曾从学于孔子，他的思想应该继承了孔子的观点。^③ 总之，早期儒家将夫妇之道看做其它人伦的基础，这

① 高亨：《周易大传今注》附录一，齐鲁书社1979年版。

② 根据学界研究，群婚制等早起婚姻形式与神权、族权乃至夫权、父权的起源有着千丝万缕的联系。

③ 此外，《孔子家语·大婚解》等材料也体现了孔子对夫妻、父子、君臣的基本观点，这些观点与《中庸》、《荀子》等并没有很大差别。

一点是区别于后世儒家的。因此，荀子对于《咸卦》的阐发体现了他对孔子思想的继承，以及他对《周易》义理的熟识和重视。

荀子最后一处引《周易》也在《荀子·大略》中，是在阐述“礼”的过程中涉及的：

《易》曰：“复自道，何其咎？”《春秋》贤穆公，以为能变也。

《大略》通篇的内容侧重于谈礼，荀子在此通过引用《周易》和《春秋》来凸显“变”的重要意义，一方面说明礼制并不是固步自封、一成不变的，是通过因袭、改革前代之礼而来，以适应当时的社会状态为目的，另一方面说明对礼制的灵活把握更有助于统治者治国、平天下。荀子这种对礼制的理解，可以上溯到孔子那里。孔子认为对古代的礼制并不能一味接纳、吸收。他认为上古三代之礼是一种“损益”的关系，即“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也”^①。因此，此处荀子对《周易》的称引不仅侧重于“变”的思想，同时体现了他对孔子礼制主张的继承。

《荀子》一书中对《周易》用文方面也是比较多的。如《不苟》中的“庸言必信之，庸行必慎之”，此句话与《乾卦·文言》中的“庸言之信，庸行之谨”是一致的，二者在思想和文字方面有明显的相似。

《劝学》曰：“施薪若一，火就燥也；平地若一，水就湿也。”《大略》曰：“均薪施火，火就燥；平地注水，水流湿。”这两处与《乾卦·文言》中的“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹”有相似之处。

除此之外，《礼论》中有一段话：

天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万物变而不乱，贰之则丧也。

这与《卦乾·文言》中的一段话也极为相似：

^① 《论语·为政》。

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。

这两段话在文辞方面稍有差异，但是二者思想却非常一致，都是在强调万物都有其自身的规律性，要求人们应该遵循事物的规律。

《荀子·赋》有言：

有物于此，居则周静致下，动则綦高以矩。圆者中规，方者中矩。大参天地，德厚尧、禹。精微乎毫毛，而充盈乎大字。忽兮其极之远也，攬兮其相逐而反也，印印兮天下之咸蹇也。

有的学者指出，咸、蹇二字，实指《易》之《咸卦》、《蹇卦》。《咸》下艮象山，上兑象泽，故《象传》说“山上有泽，咸”；《蹇》下艮上坎，坎象水，故《象传》曰“山上有水，蹇”。水、泽与云雨为同性质之物，说《易》象者亦互用，所以荀子用这两卦来形容云驻高山的壮观。^①

以上这些对《周易》用文之处说明，荀子不仅非常熟悉《周易》，而且能够对《周易》引用自如，且已经把《周易》中的一些思想融入到自己的思想体系中。如前所述，《荀子》一书中直接提到《周易》的地方很少，但是其书中却多处蕴含着《周易》中的语词和思想。荀子对《周易》的这种用文方式，不仅体现了荀子对《周易》的熟识，对《周易》的引用能够做到顺手拈来，而且也体现了荀子的“隆礼义而杀《诗》、《书》”和“善为《易》者不占”的思想主张。

三、荀子与《周易》的核心思想

“阴阳相推”的辩证法是《周易》全书的核心、精华。诚如《系辞上》所说“一阴一阳之谓道”的原理，六爻的“阴阳相推”造就了六十四卦的演化、发展，从而利用象、位等外在表现，传达出深刻的哲理以及先人探索世间万物百态所得到的智慧。这种“阴阳相推”一方面反映为“变化”，一方面表现为“时中”。下面我们就简单分述之。

^① 马积高：《荀学源流》，上海古籍出版社2000年版，第162页。

1. 变化

我们知道,《周易》中最鲜明的思想特点之一是“变”,通过阴阳的变化来探讨万物之理,以致有的学者认为《周易》在很大程度上是探索如何驾御变化的学说。以变为本的《周易》,要求人们应该与时变化,这在荀子思想中有鲜明的体现。在《非相》中,荀子把辩分为小人、士君子、圣人之辩,并指出圣人之辩:

不先虑,不早谋,发之而当,成文而类,居错迁徙,应变不穷,是圣人之辩者也。

这种“居错迁徙,应变不穷”的做法,使圣人能够把握“变”的重要内涵,做到能言善辩、掌握真理,从而使其立于不败之地。战国时期,为使自己的学说能够成为天下显学,诸子百家莫不争相游说列国,于是纵横之术大盛,在这样的背景之下,荀子对辩士进行了如上论说,从中我们更可体会荀子对“变”的重视。

再如在《不苟》中,荀子亦指出:

诚心守仁则形,形则神,神则能化矣;诚心行义则理,理则明,明则能变矣。变化代兴,谓之天德。

这段话的前一句是互文近义的,意思是使己之心做到“诚”,而后不论“守仁”、“行义”,都能做到如神如明,将“诚”和仁、义从形、理融入自身中去,真正做到“从心所欲不逾矩”^①的天人合一之境界。在此,荀子把“变化代兴”称为天德,可知荀子把“变”抬到了一个至高的境界。

“变”的哲学集中体现在《周易》全书中,孔子晚年好《易》,对于《周易》中所反映的种种思想内涵十分重视,并且对《周易》中所蕴涵的哲学思想有着非常深刻的认识。当然这种对“变”的认识也体现在孔子的思想中。例如《论语·雍也》载:

子曰:“齐一变,至于鲁;鲁一变,至于道。”

^① 《论语·为政》。

孔子常常谈到“道”，那么什么是“道”呢？对于“道”这种没有具体形态、难以捉摸的概念，孔子以齐、鲁两国不同的社会文化为例，进行了类比说明。在孔子眼中，齐国和鲁国都很接近他所谓的“道”，只不过，鲁国更近而已。具体地说，孔子向往周代的礼制，希望能够再次实现“郁郁乎文哉”的礼乐社会。鲁国作为保存周礼最为完备的诸侯国，自然距离他理想的状态不远。所以，对于执行太公国策而富国强兵、尊王攘夷的齐国来说，如果能够根据周代的礼乐文化进行变革，变为类似鲁国的状态，那就是“尽善而未尽美”的事业，但是如果再进一步变革，就可以尽善尽美，从而合乎至道了。可见，孔子将“变”的思维贯彻到自己的政治学说中去，勾画出一副时代变革的构想图。当然，荀子“变化代兴谓之天德”的思想与孔子的上述观点是存在异曲同工之处的。

另外，在《荀子》中，有很多地方都体现了荀子“变”的思想。通过上述论述可见，荀子对于《周易》以及孔子“变”的思想的继承。荀子处于战国末期，他在继承早期儒家学说的基础上，提出了性恶论、法后王，主张隆礼重法，“隆礼义而杀《诗》、《书》”。这本身就表现了荀子对早期儒家思想并非一味的继承，而是根据时代的变化，对其进行改造和发展。因此可以说，“变”的思想是荀子提出性恶论、法后王、隆礼重法等思想的前提和基础。

易有三义：简易、变易、不易。同变易一样，不易之义也贯穿在《周易》全书中。^①荀子主张因时变化的同时，其思想也继承了《周易》中的不易之义。如在《儒效》中，他指出：

其言有类，其行有礼，其举事无悔，其持险应变曲当，与时迁徙，与世偃仰，千举万变，其道一也，是大儒之稽也。

此段话一方面指出大儒应该因时而动，随世变易，另一方面指出无论如何变化，而其所遵循的“道”则始终不变，并将其“一以贯之”之道作为大儒的考核标准。

此外，荀子还提出“执一无失”等主张，可见荀子对《周易》不易之义思想的继承和把握。因此我们可以说，荀子已经深刻掌握了《周易》中变与不变的辩证关系，并以此成为其思想理论的基础。

^① 关于《周易》中不易之义的论述，可参见张涛《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第91页。

2. 时中

与“变”相联系,《周易》中另一个非常重要的哲学命题便是“时”。《周易》体现了一种因时而动、因势利导的哲学,这种哲学是建立在“知时”的基础上的,目的是保证人们的言行能够无过无不及,做到“中正”,故而我们将这种思想简单概括为“时中”。

据马王堆帛书《二三子》中的记载,孔子认为“君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎”是说“君子务时,时至而动”。同“变”的思想一样,《周易》中“时”的思想,在孔子那里得以阐发和弘扬,比如《系辞下》中,孔子针对《周易·解卦》的“公用射隼于高墉之上,获之,无不利”有所议论:

子曰:“隼者,禽也;弓矢者,器也;射之者,人也。君子藏器于身,待时而动,何不利之有?动而不括,是以出而有获,语成器而动者也。”

孔子认为君子“藏器于身”,引而不发,是为了等待时机而动,如果因时而动,就不会有什么不利。孔子一生颠沛流离,为了实现自己的政治理想而周游列国,因此他的人生经历使他对《周易》所载的“时”的思想有着特殊的体会和重视。在这种背景之下,孔子将“时”看做君子的自身修为、事业成功与否的一种必要因素,客观上说明了孔子对“时”的重要价值的深刻认识。

再如,《乾卦·文言》:

九四曰“或跃在渊,无咎”,何谓也?子曰:“上下无常,非为邪也。进退无恒,非离群也。君子进德修业,欲及时也,故无咎。”

孔子指出“上下无常”、“进退无恒”,这一方面指的是《周易》中的阴阳爻的位置的变化和消长,另一方面也在谈《周易》借阴阳爻所承载的义理。值得注意的是孔子提出的“君子进德修业,欲及时也”的观点。孔子认为君子不论修身抑或入仕,都要立足于现实,考虑“时”的因素,这样才能做到“无咎”。

十分推崇仲尼的荀子^①,自然也继承了《周易》和孔子重视“时”的思

^① 参见《荀子·儒效》、《非十二子》等篇。在这些篇中,荀子都表达了对孔子的推崇。

想。在《仲尼》中，他指出，君子要根据时势的变化而适应之，做到能屈能伸，即“时诎则诎，时伸则伸也”，这或许是他从孔子的一生及主张中得到的重要心得吧。同样，孔子也曾说过：“君子之行己，期于必达于己，可以屈则屈，可以伸则伸。故屈节者所以有待，求伸者所以及时”。这里荀子与孔子用类似的话语表达了相同的含义，更加凸显了荀子对孔子“时”的思想的继承。

此外，荀子还指出“才行反时者死无赦，夫是之谓天德，王者之政也”^①。这与孔子“是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎”^②的思想是异曲同工的，都在强调因时而动。孔子对《周易》中“时”的思想的进一步阐发，荀子对孔子“时”的思想的继承，恰恰是荀子传承《周易》思想内涵的重要证据。

四、荀子的天人观与《周易》

纵观荀子的整体思想，其中比较重要的自然是性恶论、天人关系、隆礼重法、法后王等。这些思想并非完全是荀子所独创，应该有一定的渊源，或至少应由先儒先哲所启发，属于荀子在其特定的历史时期，对早期儒家思想的继承和发展。虽然我们不能完全肯定地说这些思想都来自于易学，但是其与易学的关系是毋庸置疑的。限于篇幅，下面谨以荀子的“天人观”为例，展开论述。

荀子的天人观集中表现在其《天论》中：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。

这段话是《天论》首句，为全篇的论说奠定了基调。荀子认为大自然有其自身的规律，如果适应它并善加整治就会得到吉祥的结果，如果逆天而行就会使自己处于凶险的境地。在此基础上，他提出“天人之分”，主张天人各司其职：

不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉；夫是之谓不与天争职。天有其

① 《荀子·王制》。

② 《周易·乾卦·文言》。

时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。

这段话是说天、地、人各有其自身的职能，只有能够看到这一点的人，才能“明于天人之分”，成为“至人”，从而做到“与天地参”^①。

联系荀子以上主张，其“天人之分”的观点重在把握自然规律，以便我们适应自然，从而做到“应时而使之”、“骋能而化之”、“理物而勿失之”。

当然，主张“天人之分”的荀子也并不排斥“天人合一”的思想，比如在《礼论》中有：

天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，
好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万物变而不乱，贰之
则丧也。礼岂不至矣哉！

荀子把礼看作是沟通天人并将二者联系在一起的至理、原则，天和人共同依礼而变、因礼而动，表现为某种共同的秩序性和规律性，可见，荀子也是主张“天人合一”的。诚如杨朝明先生所言，“天人之分”只是荀子天人关系的一个重要的层面，并不能代表荀子思想的全部，而具体到某些特定的环境或其它层面时，荀子也是主张天人合一的。^② 这种视具体情况而对天人关系的不同方面有所侧重并分别阐述的做法正是荀子对《周易》“时”与“变”的原则的应用。

天人观念在《周易》中也占有相当比重。比如，前文所引《乾卦·文言》“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”云云，这里的“大人”应该是相对于天、地来说的具体层面的概念，其中包含的意思是，“大人”顺应天地之德、日月之明、四时之序，顺应先天客观存在的规律，根据后天的条件，顺应天时。这里强调的是人应该遵守客观规律。此外在《坤卦·文言》中还有：

坤至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤
道其顺乎，承天而时行。积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。

^① 《礼记·中庸》。

^② 杨朝明注说：《荀子》（国学新读本），河南大学出版社2008年版。

这段话提出了“承天而时行”，这与荀子的“应时而使之”有相通之处，都是强调在顺应规律的前提下根据时势来决定自己的行动。我们知道，《文言》为《易传》“十翼”之一，《易传》乃是对《易经》思想的阐发，因此，其所显示出的天人观念也是在《易经》的启发之下推出的，也反映出荀子的天人观念与《周易》有一定的关系。

此外，《易传》中还有其他相似的记载：

天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。”

这里也是强调自然规律的客观存在，由此可以看出《易传》强调无论是人的行为还是社会制度，都应该依天而行。对此，荀子是进行了继承和发展的。

荀子继承了《周易》经传中主张遵循客观规律的观点，强调并发展了《周易》在遵循客观规律的基础上发挥人的主观能动性的思想。这应该是由荀子所处的时代所决定的，《周易》创生时的生产力相对于荀子所处的时代是比较低的，人们对于自然界的一些现象的认识带有一定的神秘色彩，但是已处在人文精神觉醒的时期；而荀子虽然生于乱世，但毕竟生产力较之以前有了很大的发展，他们不仅看到了自然的力量，同样也看到了人的巨大力量，因此可以说，荀子对《周易》思想文化的传承尤其是对其天人关系方面的继承和发展是与当时的生产力发展水平密切相关的。总之，荀子贯彻了自己重“时”、重“变”的思想，根据历史现实和客观规律，对此前的易学进行了继承和发展，这是毋庸置疑的。

五、荀子与《周易》的精神

荀子作为传经之师，早在齐襄王即位以前就已经以善《易》著称了，^①而综合前面的论述，我们认为荀子传《易》的事实显而易见。

一般认为，《周易》中所反映的思想，代表了我国早期哲学的发展。《周易》包含了丰富的哲理内涵，其理论基础是对立统一的阴阳观念，世上万物

^① 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书社2006年版。

的归属都可纳入阴阳两大类，如天地、男女、父母、前后、正反、落后与先进、激进与退缩、长短与高下等，通过阴阳观念配合五行、天人合一、象数，推演出后来的易学及其他思想学说的分支。不仅如此，《周易》还带有明显的重德、重人的思想，比如《周易》的《乾》、《坤》两卦的《象传》分别有“天行健，君子以自强不息”、“地势坤，君子以厚德载物”两句，不仅强调了天自有其规律，而且指出人应该发挥主观能动性，一方面加强修身，一方面奋发图强。通过前文的论述，可知荀子尤为重视在尊重客观规律的前提下深入发掘人的主观能动性。

荀子传《易》的基本着眼点在于“隆礼义而杀《诗》、《书》”，即并非在于儒家文献、经典本身，更重要的是其中所承载的“礼义”、“王道”。正如李学勤先生所言，“荀子‘善为《易》者不占’，深得孔子‘观其德义’的儒家人文易学宗旨”^①。

通过对荀子与《周易》关系的分析和论述，可以看出荀子不仅对《周易》非常熟悉，能够做到引用自如，而且能够把握《周易》中所蕴含的辩证思想，并以此作为其思想理论的基础；不仅继承了《周易》中的重要思想，而且能够在《周易》思想的基础上进一步发展，并有所创获。荀子作为先秦时期儒家的重要代表人物之一，上续孔门的经学传播脉络，下启汉代的经学研究，其在经学尤其是易学传承方面的丰富内涵和重要地位，值得我们继续深入研究。

作者单位：北京师范大学

① 李学勤：《帛书〈周易〉与荀子一系〈易〉学》，《中国文化》创刊号。

昭宣时期易学思想的治国应用与创新发展

史海威

摘要：昭宣时期的易学发展特色鲜明，成就突出，在易学史上具有独特的地位。易学的变革精神、创新精神和实践功能得到张扬。易学思想沾溉下的许多士人都以此为武器，积极地参政议政。尤其是魏相明确以易学思想治国，并利用自己丞相的身份推动象数易学的发展。孟喜首创卦气说，标志着象数易学的兴起，基本上奠定了易学发展史上象数与义理双峰鼎峙的格局。对昭宣时期易学思想的研究，对我们今天建设创新型国家，推动学术创新，都具有很强的启示意义。

关键词：昭宣时期 魏相 孟喜 象数易学 创新精神

“西汉是吾国易学的黄金时代。”^① 笔者以为，这一结论之成立，主要得益于昭宣时期（公元前86年汉昭帝刘弗陵即位到公元前49年汉宣帝去世这将近四十年的时间）易学的大发展和在社会政治领域的大实践。这一时期，传统的义理易学继续发展，更重要的是象数易学在孟喜等人的推动下开始兴起，并最终成为两汉易学的主流，深刻影响着后世易学的发展方向。由于易学思想的巨大魅力，昭宣士人大都学《易》治《易》，并充分发挥易学思想强烈的实践功能，服务于社会，这反过来又推动了易学的进一步发展。

一、易学思想影响下士人的治国实践

汉武帝罢黜百家、独尊儒术、表彰六经之后，以五经为代表的儒家思想开始占据官方的意识形态领域，逐渐成为刘汉皇朝的核心统治思想。汉武一朝由于外事四夷，大兴土木，儒家思想没有受到真正的重视，刑名法术成为治国的主要学说。但是到了昭宣时期，随着统治思想的变化，儒家经学在意

^① 徐芹庭：《易学源流》上册，（台湾）“国立编译馆”1987年版，第249页。

识形态领域的统治地位得已完全确立并巩固，其理论指导作用充分地表现出来，这种状况直至汉朝灭亡。

汉朝以经治国，包括易学在内的经学受到绝对重视，这成了当时政治的一大特色。昭宣时期出现了以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以三百五篇当谏书的在今人看来很极端的例子，不过这些在当时都很正常。汉昭帝曾明确要求，“公卿大臣当用经术明于大谊”^①。成帝曾策问直言之士：“天地之道何贵？王者之法何如？六经之义何上？人之行何先？取人之术何以？当世之治何务？各以经对。”^②清人皮锡瑞在《经学历史·经学极盛时代》中总结说：“孔子道在六经，本以垂教万世。惟汉专崇经术，犹能实行孔教。……三代后政教之盛、风化之美，无有如两汉者。降至唐宋，皆不能及。”统治者既以五经治国，作为五经之首的《周易》因其独特的思维模式、深刻的思想内涵尤其受到别样的重视，对士人的影响也更为广泛，更为深刻，更为持久。正如陈学凯先生指出的：“《易》的思维模式影响所及，不仅仅是对各个学派和各个学科而言，它对于秦汉时代每个思想家更是一种深入骨髓的精神渗透。因此，在秦汉时代鲜有能够摆脱这一思维模式影响的特殊思想家。相反，思想家们对《易》的崇敬与信奉是一贯的和始终如一的，他们模仿《易》的思维模式去建立和诠释各自的思想学说，用《易》的精神理念去论证和宣扬各自的政治主张，《易》成为那个时代各类思想家必须遵循和援用的智慧资源和知识宝库，成为思想家们无法回避的一个巨大精神磁场。”^③在这个巨大的精神磁场中，易学思想沾溉下的士人，积极参与到治国理政、社会活动中来，他们或革新、创设政治制度，或献言建策，或以言灾异的方式规劝皇上从善。

昭宣时期，精通易学者成为博士，位至大官者比比皆是。《汉书·儒林传赞》云：“自武帝立五经博士，……初，《书》唯有欧阳、《礼》后、《易》杨、《春秋》公羊而已。”杨何《易》首先被立为博士。梁丘贺学《易》于太中大夫京房，后来又向《易》学博士田王孙学习，说《易》极得贵幸，被立为博士。梁丘贺贵幸后荐施雠为博士。雠授张禹、琅邪鲁伯。禹授淮阳彭宣、沛戴崇子平。张禹为博士，后至丞相；鲁伯以《易》为会稽太守；戴崇为九卿，彭宣为大司空。鲁伯授太山毛莫如少路、琅邪邴丹曼容。莫如为常山太守。孟喜之学，得《易家候阴阳灾变书》而为一变，授于白光少子、沛翟牧子兄，皆为博士。西汉一朝，其他因治《易》而为大官或博士的还有梁丘临

① 《汉书·隽不疑传》，中华书局1983年版。

② 《汉书·杜钦传》，中华书局1983年版。

③ 陈学凯：《〈易〉和秦汉思想的融合与流变》，《中国哲学史》2005年第4期。

为少府，王骏为御史大夫，士孙张为博士，邓彭祖为博士，齐衡成为讲学大夫，殷嘉、姚平、乘弘，皆为郎、博士，费直治《易》为郎，高相为郎，韩商为博士，等等。由此可见，五经博士中，《易》学博士是最多的。以《易》而成为帝王师、博士将相，或出为各地太守者亦是不可胜数，极一时之盛。但由于史料不足征，这些因《易》而为官为博士者如何利用易学思想治国平天下的，已不得而知。不过，我们可以从耿寿昌创立常平仓制度，魏相以丞相的地位按照易学思想辅佐宣帝治国理政中，窥见易学对国家政策制定、发展走向的重大影响。

耿寿昌是汉宣帝时的大司农丞，“善为算，能商功利”^①。宣帝统治中期，一方面“百姓安土，岁数丰穰，谷至石五钱，农人少利”，也就是说谷物连年丰收，导致谷贱伤农；另一方面，京师的粮食需求都要有关中供给，即“故事，岁漕关东谷四百万斛以给京师，用卒六万人”，这耗费了大量的人力物力。鉴于这种情况，耿寿昌建议“宜籴三辅、弘农、河东、上党、太原郡谷足供京师”，利用京师周边郡县丰收多余的粮食供给京师，既可以满足需要，又“可以省关东漕卒过半”。这实在是一个经济实用的好办法，“天子皆从其计”，后来“漕事果便”，耿寿昌也获得了宣帝的信任和重视。由于这种办法效果明显，宣帝五凤四年（前54年），在宣帝的支持下，耿寿昌创立了常平仓制度，使这一政策固定化、经常化。具体说来，常平仓制度是“令边郡皆筑仓，以谷贱时增其贾而籴，以利农，谷贵时减贾而粜”。牛占珩先生认为，“这是将桑弘羊的平准政策专门用在粮食这种商品上”。常平仓的设立想要达到或者说达到了两种目的，“一是稳定粮食价格，防止谷贱伤农；二是防止私商囤积，保证粮食供应”。^②由于常平仓实行的效果非常明显，“民便之”，西汉以后的历朝历代都设有常平仓，这成了封建社会的一项重要经济政策。

关于耿寿昌创设常平仓一事，班固在《汉书·食货志》中说：“《易》称：‘哀多益寡，称物平施’，……故管氏之轻重，李悝之平籴，弘羊均输，寿昌常平，亦有从徕。顾古为之有数，吏良而令行，故民赖其利，万国作义。”班固所引“哀多益寡，称物平施”，出自《周易·谦卦·象传》。《周易·益卦·象传》：“损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。”与这种思想相类似。班固认为耿寿昌创立常平仓受到了《周易》均衡、流通思想的影响和启发，应该说是符合实际情况的。实际上，常平仓也是一种救灾制度，在

① 《汉书·食货志上》，中华书局1983年版。

② 牛占珩：《周易与古代经济》，巴蜀书社2004年版，第24页。

灾年发挥着救灾的功用，是传统救灾体系的一部分。张涛先生进而认为，主要导源于《周易》的天人合一、天地人一体观等思想，始终是后人强调人类与自然生态环境之间高度和谐的思想依据，是中国传统救灾思想的理论支柱。^①这是我们今天研究《周易》应该很好地加以重视和深思的。

受到易学思想沾溉并积极进行社会实践的还有盖宽饶。《汉书·儒林传》说他“本受《易》于孟喜，见涿韩生说《易》而好之，即更从受焉”。韩氏《易》是韩婴传下来的易学。《汉书·盖宽饶传》记载他“明经为郡文学”，此“经”很可能就是指《周易》。盖宽饶“志在奉公”，“不畏强御”，敢于逆言直谏，“奸犯上意”，有清名，公卿权贵对他又怕又恨。当时宣帝“方用刑法，信任中尚书宦官”，盖宽饶怒而上书指责宣帝“圣道浸废，儒术不行，以刑余为周、召，以法律为《诗》、《书》”，并且征引《韩氏易传》称：“五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。”^②批评宣帝，结果被视为“大逆不道”，被逼自杀。由于政治地位的关系，得以全面系统地利用易学思想治国理政的当推魏相，他曾一度担任汉宣帝朝的丞相，并因辅佐宣帝政绩显著，得以青史留名。

二、魏相以易学思想治国并推进象数易学的发展

魏相，字弱翁，济阴定陶（今山东定陶西北）人。“少学《易》”，“明《易经》，有师法”，后来以学《易》精明，“为郡卒史，举贤良”，从而走上政治道路。他于地节三年（前67年）至神爵三年（前59年）期间为相，共“视事九岁”^③，是汉宣帝朝的第二任丞相，也是宣帝铲除霍氏家族之乱后开始亲政的第一位丞相。魏相为相期间，正处于宣帝一朝各项制度创制、完善阶段，作为丞相，政事之艰巨、繁重可想而知，不过魏相很好地胜任了这一工作。史载“宣帝始亲万机，厉精为治，练群臣，核名实，而相总领众职，甚称上意”。

魏相辅佐宣帝治理国家，主要是采用了《周易》中的阴阳和谐，天人合一的思想。《周易·系辞下》有“一阴一阳之谓道”语，阴阳和谐、阴阳和合是《周易》思想的本质和精神内核，而魏相正抓住了这一思想的精髓。魏相曾说：“天地变化，必由阴阳。”“阴阳者，王事之本，群生之命，自古圣贤

① 参见张涛等《对中国传统救灾思想的认识》，《光明日报》1999年6月25日。

② 《汉书·盖宽饶传》，中华书局1983年版。

③ 《汉书·魏相传》，本节所引若无具体说明，皆出自此传。

未有不由之也。”把阴阳和谐提高到了至尊至高至圣的地位。确实，他的一切政治理念的出发点和落脚点都本于阴阳。比如，元康年间（前65～前62），匈奴派兵攻打车师迟迟不能下，于是宣帝和群臣商议是否利用这个机会攻打匈奴。许多大臣都主张出兵，而魏相不赞成，他说：“救乱诛暴谓之义兵，兵义者王；敌加于己不得已而用之，谓之应兵，兵应者胜；争恨小故，不忍愤怒者，谓之忿兵，兵忿者败；利人土地货宝者，谓之贪兵，兵贪者破；恃国家之大，矜人民之众，谓之骄兵，兵骄者灭。”接着话题一转说：“此五者，非但人事，乃天道也。”把不同意出兵的理由最终归结于会“伤阴阳之和也”，而不是从战争本身的胜负和人力物力耗费的角度来立论。根据阴阳和合的思想，他进一步阐发说：“出兵虽胜，犹有后忧，恐灾害之变因此以生。今郡国守相多不实选，风俗尤薄，水旱不时。……今左右不忧此，乃欲发兵报纤介之忿于远夷，殆孔子所谓‘吾恐季孙之忧不在颛臾而在萧墙之内’也。”把思考问题的重心放在国家内部的建设上，着重于政治、经济制度的建设和完善。应该说，这种分析是很有道理的。经过武帝多年对外战争的巨大消耗，国家疲弊，人民厌战。虽经昭帝朝的恢复，国家的经济基础仍很薄弱。宣帝初年，国家的主要任务还应是继续发展经济，恢复被战争破坏的生产力，安抚农民，而不是进行新的战争。宣帝采纳了他的建议，“从其言而止”。

魏相还“数表采《易阴阳》及《明堂月令》”来建言献策。比如他直接引用《周易·豫卦·象传》说：臣闻《易》曰：“天地以顺动，故日月不过，四时不忒；圣王以顺动，故刑罚清而民服。”以此来劝勉宣帝遵守自然界的规律，不要大兴功利，穷一己之欲。这个建议是符合当时社会应该与民休息的社会现状的。具体说来，魏相所理解的阴阳和谐、和合主要是指自然界的“日月光明，风雨时节，寒暑调和”。三者具备、和序，国家就会“灾害不生，五谷熟，丝麻遂，草木茂，鸟兽蕃，民不夭疾，衣食有余。……君尊民说，上下亡怨，政教不违，礼让可兴”。如若不然，“则伤农桑；农桑伤，则民饥寒；饥寒在身，则亡廉耻，寇贼奸宄所由生也”。鉴于这种危害性和可怕的后果，他力劝宣帝要“动静以道，奉顺阴阳”。另外，他还建议宣帝“选明经通知阴阳者四人，各主一时，……以和阴阳”，如此，则“天下幸甚”。

魏相用易学思想进行政治实践还表现在对行政制度的改革上。当时霍光虽死，宣帝并未亲政，国家大权仍然掌握在霍氏家族手中。“（霍光）子禹为右将军，兄子乐平侯山复领尚书事。”^①再加上当时奏章进程采取副本制度，

① 《汉书·魏相传》，中华书局1983年版。师古注曰：“山者，去病之孙。今言兄子，此传误。”

皇权受到了严重威胁，很多大臣都认识到问题的严重性，以为国家将有季孙之忧。这时，魏相主张对行政制度进行改革，并最终促使宣帝改变奏章进呈办法，取消了奏章副本制度，从而强化、巩固了皇权。这可以说是对《易传》变革精神的张扬。

魏相为相，非常尽职尽责，成为有汉一代的名相。宋人刘才邵评价道：“才识卓然过人，必不泥于一偏盖以后王之法，其粲然见于施設之间者，后之人能率由之，因时制宜则易行而收功速者，所以为识治体也。又数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之，欲以奉顺天道师古之意，复见于此可谓两得之矣。”^①既赞美了魏相之才，又肯定了易学思想对他治国理政的积极影响，可谓确当之论。

正是由于宣帝、魏相君臣的共同努力，宣帝一朝才创出了中兴的局面。班固在《汉书·宣帝纪赞》中说：“孝宣之治，信赏必罚，综核名实，政事文学法治之士咸精其能。至于技巧器械之资，后世鲜能及之，亦足以知吏称其职，民安其业。……功光祖宗，业垂后嗣，可谓中兴。”对宣帝的统治给予了极高的评价。应该看到的是，这种良好政治局面的形成离不开身居丞相之职的魏相的才识与努力。班固也认可这种说法，他在《魏相传赞》中说：“君臣相配，古今常道，自然之势也。近观汉相，高祖开基，萧、曹为冠，孝宣中兴，丙、魏有声。是时黜陟有序，众职修理，公卿多称其位，海内兴于礼让。览其行事，岂虚乎哉！”把魏相的功绩比作西汉开国之相萧何和曹参，也可谓是评价非常之高了。

唐太宗时期的重臣虞世南曾说：不学《易》者无以为相。明朝万历年间的首辅张居正也非常喜爱《周易》，“座中置一帙常玩之，……以为六经所载，无非格言，至圣人涉世妙用，全在此书”^②。我国历史上许多有作为的政治家都曾受过易学思想的沾溉，他们的政治实践也都明显带有易学思想的影子。综观昭宣时期，易学思想强烈的实践功能、“涉世妙用”的功能得到了一次活生生的体现。他们利用易学思想或革新政治制度，或积极为国献言献策的行为，构成了昭宣时期社会得以全面复兴的中流砥柱，是整个秦汉士人优良传统的重要组成部分。

魏相以易学思想治国，反过来又推动了易学的发展，在汉代象数易学的发展史上也是一个重要的人物。他给宣帝的上书中曾说：

① 刘才邵：《榭溪居士集》卷一〇，研习书社工作室2008年版。

② 张居正：《张太岳集·答胡剑西太史》，上海古籍出版社1984年版。

日冬夏至，则八风之序立，万物之性成，各有常职，不得相干。东方之神太昊，乘震执规司春；南方之神炎帝，乘离执衡司夏；西方之神少昊，乘兑执矩司秋；北方之神颛顼，乘坎执权司冬；中央之神黄帝，乘坤、艮执绳司下土。兹五帝所司，各有时也。东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方。春兴兑治则饥，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹。

魏相所论的这段文字是研究象数易学发展的重要资料。其中“东方之神太昊……乘坤、艮执绳司下土”，与《淮南子·天文训》“何谓五星？东方木也，其帝太昊，其佐句芒，执规而治春，……南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏，……中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方，……西方金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋，……北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬”云云非常相似，应该是从中有所借鉴。其中关于“八风”、“五帝”的说法，还见于《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》等。此外，其他古籍中还有将四方与《易》卦、四方与季节相结合的记载。比如，《周易·说卦》有言：“万物出乎震。震，东方也。……离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。……兑，正秋也，万物之所说也。……坎者，水也，正北方之卦也。”但这里除兑卦外，其他卦并未明言季节。《管子·四时篇》则说：“春、夏、秋、冬将何行？东方曰星，其时曰春……；南方曰日，其时曰夏……；西方曰辰，其时曰秋……；北方曰月，其时曰冬……”然而，上书均未言及以《易》卦配四方、四时、五行。魏相将《易》卦与方位、四时、五行相配合，并将《周易》纳入阴阳灾异系统，实是一个新说，这在易学史上具有重要的意义，颇为后来的象数易学家所采摭。例如，孟喜所得《易家候阴阳灾变书》，据有的学者考证，就是魏相所表采之《易阴阳》。^①徐芹庭先生以为“《易阴阳》及《明堂月令》则亦孟喜卦气卦候之学”^②。从孟喜得《易家候阴阳灾变书》而改师法来看，这种说法具有一定的合理性。京房也曾经“以明《易阴阳》得幸于上”^③。从孟喜、《易纬》直至虞翻等，均以四正卦坎、震、离、兑表征冬、春、夏、秋四时之象，这也可能与魏相之说存在一种前后相承的关系。卢央先生分析道：“魏相以五帝乘卦执度衡之器司掌四时，焦贛、京房亦以六十四卦直日用事，皆以卦论时节风

① 全祖望：《读易别录》卷一，中华书局1985年版。

② 徐芹庭：《易学源流》上册，（台湾）“国立编译馆”1987年版，第252页。

③ 《汉书·宣元六王传》，中华书局1983年版。

雨寒温之变。魏相之‘奉顺阴阳’，主要在于日月是否光明，风雨是否符合时节，寒暑是否及时而且调和，这又与焦京以风雨寒温为候的论述若合符节。因此焦京之学或受魏氏之启迪，或对魏易有所承受。但可肯定，京房和焦贲的测候中蕴含了魏相易学的主要内容。”^① 连劭名先生则认为，在前引魏相给宣帝的奏文中，已经隐含着卦气说、五行说、纳甲说等因素。^② 同时需要指出的是，“魏相身居丞相之职，其政治影响力必然有助于易学的改革与发展”。事实上，魏相的易学思想和政治实践，确“为后来象数易学的全面兴盛提供了重要契机”^③。

综合起来看，“魏相以一位政治家的远见卓识，在这种新易学（卦气说）中灌注了时代的理想，使之与封建统一帝国的实际的管理需要紧密结合，不仅为这种新易学勾勒了一个粗线条的轮廓，也为它的进一步的发展指明了前景，在‘卦气说’的演变史上，应该看做是一位先驱人物”^④（实际上，魏相也是运用易学思想进行国家管理的先驱人物）。由于魏相身为丞相，政务繁忙，不可能去从事细致繁琐的学术工作，于是发展完善卦气说、开创象数易学的任务自然地落到了具有专门易学知识的孟喜身上。

三、卦气说与孟喜的易学创新

孟喜（约前90～约前40），字长卿，东海兰陵（今山东苍山西南兰陵镇）人，主要活动于汉宣帝时期。其父孟卿善治《礼》、《春秋》，后世所传的《后氏礼》、《疏氏春秋》皆出自于孟卿。孟卿根据治学的亲身感受，以为《礼》多，《春秋》繁杂，让孟喜从易学大家田王孙学《易》，于是孟喜走上了治《易》的道路。

按《汉书·儒林传》记载，田王孙受业于丁宽，丁宽受《易》于田何。田王孙《易》俨然传自孔门正宗，其治《易》路数自然属于汉初说《易》的义理一派。孟喜所学自然也是这种主流易学。与孟喜一同受业于田王孙的还有施雠和梁丘贺。施、孟、梁丘三家易学师承渊源相同，“讠于宣、元，有施、孟、梁丘、京氏列于学官”^⑤。《汉书·艺文志》载有“《章句》施、孟、

① 卢央：《京房评传》，南京大学出版社1998年版，第205页。

② 连劭名：《〈汉书·魏相传〉与西汉易学》，《周易研究》2000年第2期。

③ 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第124页。

④ 余敦康：《汉宋易学解读》，华夏出版社2006年版，第14页。

⑤ 《汉书·艺文志》，中华书局1983年版。

梁丘氏各二篇”。可见施、孟、梁丘三家学术套路也应大体相同，大概三家皆长于章句之学，重点解释《周易》古经本身字句的意义，即注疏《周易》原文。可惜三家《章句》早已亡佚，现在只能通过散见于文籍中的片言只语以窥其一斑。陆德明《经典释文》卷二《周易音义》多引孟《易》古文以考订古文字异同。如《咸卦》上六爻“咸其辅，颊、舌”，引孟《易》作“咸其辅，侠、舌”。再如《丰卦·彖传》“日中则昃”，引孟《易》作“日中则稷”。李鼎祚《周易集解》也有两处引孟氏《易》。

阴疑于阳，必战。孟喜曰：阴乃上簿，疑似于阳，必与阳战。^①

丰其屋，天际祥也。孟喜曰：天降下恶祥也。^②

两处例子显然就属于孟喜的章句之学。这种以《传》解《经》的思路与施雠、梁丘贺同，共同来源于老师田王孙。后来孟喜诈言从老师田王孙处“得《易家候阴阳灾变书》”^③，遂开始以阴阳灾异解说《周易》，改变了汉初说《易》皆主义理、切人事的师法，初步建立起以卦气说为中心的较为完整的象数易学理论。《汉书·儒林传》还记载：汉立博士，“众人荐喜，上闻喜改师法，遂不用”，这当是孟喜因开创象数易学而付出的牺牲。不过，孟喜又于宣帝甘露三年（前51），“与五经诸儒杂论同异于石渠阁”，作为当时著名的今文经学家，被邀参加宣帝召集的经学讨论会，或许他的学说后来又得到了肯定和重视。

有关孟喜的思想材料，史书记载有《孟氏京房》、《孟氏章句》、《灾异孟氏京房》等，绝大部分都已失传，辑佚之作见于孙堂《汉魏二十一家易注》、马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》等。此外，宋朱震的《易丛说》，清惠栋的《易汉学》，清张惠言的《周易虞氏易》、《易义别录》等，对孟氏易学都有一定的记载和探讨。

（一）卦气说的主要内容

孟喜的卦气说主要包括四正卦说、十二月卦说、二十四节气说、七十二候说以及六日七分说，惠栋曾进行整理，并绘以表，命名为“卦气图说”，后代学者多所沿用。朱伯崑先生以为“其（孟喜）易学的特点是以《周易》卦

① 《周易·坤卦·文言》。

② 《周易·丰卦·彖传》。

③ 《汉书·儒林传》，中华书局1983年版。

象解说一年节气的变化，即以六十四卦配四时，十二月，二十四节气，七十二候，这就是所谓卦气”^①。具体说来，卦气说就是将《周易》卦爻与四时、十二月、二十四节气、七十二候有机地结合起来，而又以节气为本，用以说明一年四季阴阳的消长和节气的变化。惜今所存孟喜思想的资料，像《孟氏章句》及《易家候阴阳灾变书》等已不得详考，孟喜易学的内容仅见于唐代僧一行《卦议》中，现将僧一行《卦议》所引孟喜之“卦气说”转引如下，以作具体分析。

自冬至初，中孚用事。一月之策，九六、七八，是为三十。而卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。坎、震、离、兑二十四气，次主一爻，其初则二至、二分也。坎以阴包阳，故自北正，微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之，极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之，极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。^②

1. 四正卦说

孟喜以后天八卦图中坎、震、离、兑为“四正卦”，分别代表北、东、南、西四个方位，分主一年四季，即坎主冬、震主春、离主夏、兑主秋。每卦六爻，四卦共二十四爻，分主一年二十四节气，即所谓“坎、震、离、兑二十四气，次主一爻”。孟喜用阴阳消息变化之理来阐述卦象与四季二十四节气相匹配的依据。坎居北方，卦象为二阴包一阳，阳爻表示阳气开始萌动，但为阴爻所阻碍，不得施展，虽萌动而未通达。到了二月，阴爻凝固之气消解，震卦开始，坎之用事结束。坎卦自初爻至上爻，分别表示子、丑、寅三个月中的冬至、小寒、大寒、立春、雨水、惊蛰六个节气。这就是孟喜所谓的“坎以阴包阳，故自北正，微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉”。震居东方，卦象为一阴二阳，阳居下而生息，二阴顺从，阳

① 朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版，第110页。

② 《新唐书·历志三上》，中华书局1986年版。

气通达，有盛大之势。到了五月，万物盛大显明，离卦开始，震之用事结束。震卦自初爻至上爻，分别表示卯、辰、巳三个月中的春分、清明、谷雨、立夏、小满、芒种六个节气。这就是孟喜所谓的“春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之，极于南正，而丰大之变穷”。离居南方，卦象为二阳包一阴，微阴初生被阳包围而未彰明，至于八月万物由盛而衰，兑卦开始，离之用事结束。离卦自初爻至上爻，分别表示午、未、申三个月中的夏至、小暑、大暑、立秋、处暑、白露六个节气。这就是孟喜所谓的“离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉”。兑居西方，卦象为一阴居二阳之上，为一卦之主，群阳下降奉承一阴，表示阳弱阴强，阴盛阳衰。到了十一月，万物造化完成一个轮回，又开始坎卦，兑之用事结束。兑卦自初爻至上爻，分别表示酉、戌、亥三个月中的秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪六个节气。这就是孟喜所谓的“仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之，极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉”。因坎之初爻表冬至，离之初爻表夏至，震之初爻表春分，兑之初爻表秋分，故称“其初则二至、二分也”。

孟喜又以筮法中阴阳老少之数解释四正卦的动静变化。按照筮法，老阳九，老阴六，少阳七，少阴八，是为四象。且约定，老变少不变，变者动也，不变者静也。以孟喜看来，坎之阳爻静，震之阳爻动，离之阴爻静，兑之阴爻动，分别代表阴阳之气的不同变化，故孟喜言：“阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。”

然而，把四正卦与四时、二十四节气相匹配，并非孟喜所独创，此前的自然科学和历法已经有了这方面的成就。商代已有四分历并出现闰月一说，知道推测冬至点，以阴历十二月为岁首。《管子·四时》对一年四节的特点作了描述：“东方曰星，其时曰春，其气曰风，风生木与骨。”“南方曰日，其时曰夏，其气曰阳，阳生火与气。”“西方曰辰，其时曰秋，其气曰阴，阴生金与甲。”“北方曰月，其时曰冬，其气曰寒，寒生水与血。”孟喜应该吸收了这方面的成果。不过，正如周立升先生指出的：“四正卦说虽非孟喜独创，但其将四时、十二月、二十四节气与《周易》四正卦之卦爻相配，以说明一年四季阴阳消长的节律，以《周易》之象数解释卦气，又以卦气疏解《周易》原理，治象、数、理、占于一炉，使易理与卦气相得益彰，从而将四正卦说奠

立于易理之上而得以升华。”^①

孟喜的四正卦说，对汉代易学、对后世易学的发展产生了重要影响，深深影响着后世易学家的解易倾向。流传于西汉末年的《易纬》，即大量引用了孟喜的四正卦说。比如，《乾凿度》云：“夫万物始出于震，震东方之卦也，阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也。”“入于兑，兑西方之卦也。阴用事而万物得其宜，义之理也。”“渐于坎，坎北方之卦也，阴气形胜，阴阳气含闭，信之类也。”再如《乾元序制记》载：“坎初六，冬至，广莫风；九二，小寒；六三，大寒；六四，立春，条风；九五，雨水；上六，经哲。震初九，春分，明庶风；六二，清明；六三，谷雨；九四，立夏，温风；六五，小满；上六，芒种。离初九，夏至，景风；六二，小暑；九三，大暑；九四，立秋，凉风至；六五，处暑；上九，白露。兑初九，秋分，闾阖风，霜下；九二，寒露；六三，霜降；九四，立冬，始冰，不周风；九五，小雪；上六，大雪也。”这些都明显地吸收了孟喜的四正卦说。

2. 十二月卦与七十二候说

十二月卦是孟喜卦气说的主干，十二月卦又称十二消息卦，即将十二卦与一年中十二月相配，一卦值一月，故称十二月卦。僧一行说：“十二月卦出于《孟氏章句》。”^②具体说来，消是阴进阳退，息是阳进阴退，阴阳二气的相互推移决定了四时的交替变化，这类似于阴阳二爻相互推移所引起的卦变。孟喜编制了一个卦气图式，用以说明阴阳的推移与十二月的关系。他从六十四卦中选取十二卦，将其有规律地与一年中的十二个月组合起来，即复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤分别配十一月、十二月、正月、二月、三月、四月、五月、六月、七月、八月、九月、十月。后来的《魏书·律历志·正光历·推四正卦术》有记载，十二月卦的顺序如下图：

䷗ 复 仲冬十一月	䷒ 临 季冬十二月	䷊ 泰 孟春正月
䷡ 大壮 仲春二月	䷪ 夬 季春三月	䷀ 乾 孟夏四月
䷫ 姤 仲夏五月	䷠ 遁 季夏六月	䷋ 否 孟秋七月
䷓ 观 仲秋八月	䷖ 剥 季秋九月	䷁ 坤 孟冬十月

之所以选此十二卦代表十二月，是因为这十二卦的阴阳消长十分规整，

① 周立升：《孟喜易学评估》，载刘大钧主编《大易集义》，上海古籍出版社2002年版，第236页。

② 《新唐书·历志三上》，中华书局1986年版。

体现了阴阳二气消长的过程。由复至乾，阳爻自下而上逐步递增，显示出阳气由初生萌动到发展壮大再到盛大亢极的过程，故称息卦；由姤至坤，阴爻自下逐步递增，表示阴气始动地下到盛大再到亢极穷尽的过程，故称消卦。阴阳消息，周流不已，以此显示十二月交替循环，即所谓“五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初”。十二月卦在七十二候与六十卦相配中，皆得辟（君）之名号，故又称十二辟（君）卦。

关于七十二候。一年二十四节气，每一节气又分为初、次、末三候，共七十二候。每一节气十五日，每候主五日。而每卦约主六日，五乘以六为三十，相当于一个月的天数，即孟喜所谓“卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变”。具体说来，六十卦与七十二候相配，初候为始卦，次候为中卦，末候为终卦。始候、次候、末候各为二十四。初候配公卦、侯卦，次候配辟卦、大夫卦，末候配侯卦、卿卦。这里与七十二候相配的为六十卦，尚缺十二卦，于是便以侯卦补之，将侯卦分为内、外两卦，使每个侯卦分主两候，十二侯卦则主二十四候。每月月首称节，月中称中，故二十四节气又分为中气十二、节气十二。凡是配节气、中气，初候者称始卦，配次候者称中卦，配末候者称终卦。就一年的节气变化而言，十一月中冬至，初候为公卦中孚，次候为辟卦复，末候为侯卦屯（内），此为一年节气变化的开始。到次年十一月节大寒末候颐卦，为一年节气变化的终结。孟喜所谓“四象之变，皆兼六爻，而中、节之应备矣”，就是对这一过程的概括。僧一行依据孟喜的说法，创制了卦气图，见于《新唐书·历志四上》。

3. 六日七分说

关于六日七分说，孔颖达在《周易正义》中对此疏解得非常清楚：

用《易纬》六日七分之义同郑康成之说，但于文省略不复具言。案，《易纬稽览图》云：“卦气起中孚。”故离坎震兑各主其一方，其余六十卦，卦有六爻，爻则主一日，凡主三百六十四日，余又五日四分之一日者，每日分为八十分，五日分为四百分，四分之一日又分为二十分，是四百二十分，六十卦分之，六七四十二，卦别各得七分，是每卦得六日七分也。^①

用现在的语言来说，六日七分说是这样的。孟喜将坎、离、震、兑四卦

① 孔颖达：《周易正义·复卦·彖传疏》，北京大学出版社1999年版。

从六十四卦中分离出来，以其余的六十卦三百六十爻与一年的三百六十五又四分之一日相配。六十卦三百六十爻，一爻主一日，还余五又四分之一日。于是孟喜将其平分到六十卦中。首先，用六十卦除三百六十日，每卦得六日，每日又分成八十分，五又四分之一日便是四百二十分，再除以六十卦，每卦得七分。加起来，正是每卦主六日七分，这便是孟喜的六日七分说。

孟喜用六十四卦中除震、离、兑、坎（所谓四正卦）以外的六十卦配一年的日数，可能受到了《淮南子》将六十律配一年日数的启发。《天文训》云：“一律而生五音，十二律而生六十音。因而六之，六六三十六，故三百六十音，以当一岁之日。”孟喜是以六十卦代替了六十律。同时，孟喜又吸收了天文学方面的最新成就。《淮南子·天文训》载有：“反复三百六十五度四分之一而成一岁。”汉武帝时天文学家邓平、落下闳等人根据实际测量而制定的《太初历》，一月的具体日数精确到了二十九又八十一分之四十三，一年的实际日数约合为三百六十五又四分之一日。孟喜以六十卦配三百六十五又四分之一日，得出来一卦主六日七分。孟喜借鉴了这些天文历法的最新成果，这是他之所以能创新的原因之一。

4. 关于卦气起中孚

孟喜认为“自冬至初，中孚用事”，以中孚卦配十一月冬至初候，为一年节气的开始。本来按十二消息卦，十一月冬至应配复卦，孟喜却配以中孚卦，这是为什么呢？孟喜并未解释其根据，对此，学者们也是见仁见智。

中孚卦，从卦象上看，上体为巽，下体为兑，二三四互体震，三四为坤之半象。古人以雷为阳，雷以动地，阳气始生。故虞翻云：“二已变成益，巽四以风动天地，震初以雷动地。中孚十一月，雷动地中。”^①意为阳气萌生之征兆潜藏于地下，尚不可于地上发现之。故孟喜提出的“冬至初候，中孚用事”，而不以复卦，乃取决于中孚是阳气正在化生之中，而复卦则是一阳已成。另外，从卦义上看，《易传》以“孚”为信，如《周易·序卦》云：“节而信之，故受之以中孚；有其信者必行之，故受之以小过。”而西汉时期，五行学说非常盛行，常以五行配五常。如刘歆于《三统历》中，以木配仁，火配礼，金配义，水配智，土配信，认为土德为信。^②据《淮南子·天文训》“日冬至德气为土”，德气指自然界所表现的主气，这是说，冬至后自然界的主气为土气，土居中央，五常配信。此外，《周易·中孚·彖传》解释中孚

① 李鼎祚：《周易集解》引虞注《系辞》，九州出版社2003年版。

② 参见《汉书·律历志》，中华书局1983年版。

说：“柔在内而得中”，认为此卦二五爻皆居中位，又当位，有中正之义。后来，扬雄作《太玄》，准《易》之中孚卦，列“中”为第一首曰：“阳气潜萌于黄宫，信无不在乎其中。”孟喜以为“自冬至初，中孚用事”，以中孚卦代表十一月冬至初候，是结合了卦象和卦义两方面考虑的。

（二）孟喜易学创新在学术史上的意义及影响

孟喜利用自己获得的《易家候阴阳灾变书》，并充分吸收了天文历法等自然科学的成果，把六十四卦与四时、十二月、二十四节气、七十二候、三百六十五日极为巧妙地结合起来，创立了一套卦气说。这种新的卦气图式，实质上是一种全新的易学形态——象数易学，它彻底改变了战国至汉初以义理解《易》的传统，实现了易学的创新，标志着象数易学的兴起。

我们知道，《易传》也讲象数，但毕竟以人文化、哲理化的义理为主。汉初说《易》皆主义理，切人事，象数之学几近销声匿迹。董仲舒提到“《易》本天地，故长于数”^①，其天人感应、阴阳灾异之说虽为象数易学的繁盛提供了重要的观念背景和思想基础，但这些终究还不是具体的易学理论，而且董仲舒、司马迁等人运用的还是义理派的路数。魏相的象数易学理论虽有重要意义，但还是非常零散和薄弱的，根本构不成体系。直到孟喜，象数易学才算真正建立起来。后来易学史上主象数者，多宗孟喜的卦气理论，孟喜成了汉代象数易学乃至整个象数易学的创始人，研究汉代象数易学的发展，均自孟喜始。屈万里先生就曾言：“彼以象数说易者何始乎？则孟喜是也。”^②

孟喜的卦气说开辟了一条解《易》的新路，丰富完善了已有的筮占形式，吸收天文历法的成果，又具有一定的科学性，从而在易学史、学术史上产生了深刻影响，被后代学《易》、治《易》者广泛吸纳和借鉴。刘向研究易学，就多采孟喜的卦气说，著有《洪范五行传》，《汉书·五行志》以之为基础，其中说：“雷以二月生，其卦曰豫。言万物随雷出地，皆逸豫也。以八月入，其卦曰归妹，言雷复归入地，则孕毓根核，保藏蛰火，避盛阴之害，出地则养长华实，发扬隐伏，宣盛阳之德。人能除害，出能兴利，人君之象也。”这是以二月为豫卦内“雷乃发生”；八月为归妹卦内，“雷乃收声”，明显本之于孟喜的卦气说。东汉大儒郑玄遍注群经，在注解《周易》时也采纳了孟喜的学说。比如他解《复卦》卦辞“反复其道，七日来复”说：“建戌之月，以阳气既尽；建亥之

① 董仲舒：《春秋繁露·玉杯》，上海古籍出版社1995年版。

② 屈万里：《先秦汉魏易例述评》，（台北）学生书局1985年版，第77页。

月，纯阴用事。至建子之月，阳气始生。隔此纯阴一卦，卦主六日七分，举其成数言之，而云七日来复。”^① 这是以孟喜的卦气说解释“七日来复”。建戌之月，为九月，剥卦用事。建亥之月，为十月，坤卦用事。建子之月，为十一月，息复卦用事。消卦从剥到复，隔坤卦一卦，一卦主六日七分，以整数言，为七日，所以说“七日来复”。王弼虽不赞成汉易的卦气说，但他解“七日来复”，也说“阳气始剥尽至来复，时凡七日”（《周易注·复》）。^② 三国时期的虞翻，自高祖虞光起，经虞成、虞凤、虞歆至虞翻，五世俱传《孟氏易》，更是广泛吸取了孟喜的学说，并在此基础上有一定发展。比如，他解谦卦《文言》“后天而奉天时”说：“震春，兑秋，坎冬，离夏，四时象具，故后天而奉天时，谓天时行顺也。”^③ 这是以孟喜的四正卦说解释四时。解《系辞上》“变通配四时”说：“变通趋时，谓十二月消息也。泰、大壮、夬配春，乾、姤、遁配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配东。谓十二月消息，相变通而周于四时也。”这是基于孟喜的十二月卦说。他还用六十卦值日及物候来解《易》，如《损·彖》“二簋应有时”，虞翻注：“时，谓春秋也。损二之五，震二月，益正月，春也。损七月，兑八月，秋也。谓春秋祭祀，以时思之。”^④ 清代大儒惠栋，在发扬、复兴汉《易》方面贡献卓著，孟喜卦气说是其解经的重要依据。其《周易述》对六十四卦卦象的解释，皆主孟喜卦气说和京房八宫卦说。如论乾卦曰：“八纯卦，象天，消息四月。”论坤卦曰：“八纯卦，象地，消息十月。”就是本之于孟喜的卦气说。此外，他的今传本《易汉学》八卷中，《孟长卿易》占了前两卷，也可见孟喜易学在其易学视野中的重要地位。比惠栋稍晚的张惠言，也特别重视孟氏易其传孟氏易的虞翻易学。通过这些论述，我们不难看出孟喜卦气说影响的广泛和深远了。

此外，孟喜的卦气说借助于天文历法讲《周易》，反过来对天文历法也产生了重要影响。孟喜之前，人们把律数看做是一切数（包括易数和历数）的本原。司马迁就认为：“王者制事立法，物度轨则，壹察于六律，六律为万事根本焉。”^⑤ 《汉书·律历志》也记载“律，法也，莫不取法焉”。这是历数源于律数思想的反映。《太初历》的制定者落下闳说：“夫律阴阳九六，爻象所以出也。”就是易数法于律数思想的反映。孟喜之后，易数的地位不断上升。西汉末刘歆

① 孔颖达：《周易正义·序》，北京大学出版社1999年版。

② 参见朱伯崑《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版，第145～146页。

③ 李鼎祚：《周易集解》引，九州出版社2003年版。

④ 参见周立升《两汉易学与道家思想》，上海文化出版社2001年版，第276～277页。

⑤ 《史记·律书》，中华书局1982年版。

著《三统历》时，已经把易数视为一切数的本原。《三统历》说：“八十一分历”的“八十一”乃黄钟（律长九寸）自乘，而黄钟又源于《易》的“大衍之数”。《汉书·律历志》引其语曰：“其数以《易》‘大衍之数五十，其用四十九，成阳六爻，得‘周流六虚’之象也。夫推历生律制器，规圆矩方，权重衡平，准绳嘉量，探赜索隐，钩深致远，莫不用焉。”已经把大衍之数看做了一切数的本原。比如十九年七闰，《汉书·律历志》记载到“合天地终数，得闰法”。天、地终数分别为9和10， $9+10=19$ ，“得闰法”。此后，东汉末年的《乾象历》^①，北魏的《正光历》^②，唐僧一行“推大衍数立术以应之”的新历，即“发敛术”^③，都可以看成是运用孟氏卦气理论解说历法的代表。

在看到孟氏卦气说的重要影响和积极意义的同时，也应看到孟喜打乱《周易》六十四卦的排列顺序，使之完全合于四时、十二月、二十四节气、七十二候等历法规定，存在着明显的削足适履、生搬硬套的弊端。清人皮锡瑞说：“六十四卦值日用事，何以震离兑坎四卦不在内，但主二日二分，乾坤为诸卦之宗，何以与诸卦并列，似未免削足适履，强合牵附。”^④某种程度上击中了孟喜卦气说的软肋。此外，将易数视为一切数的根本，也有着明显的不正确之处，不利于包括天文历法学在内的自然科学的发展。王夫之就明确地指出了用卦气说解释客观的天文历法的错误：“易可以该律，律不可以尽易。犹易可以衍历，历不可以限易。盖历者象数已然之迹，而非阴阳往来之神也。”^⑤但从一定意义上讲，孟喜的卦气说乃是出于对阴阳二气消息盈虚规律的某种感悟，其“以阴阳二气运动变化的法则解释《周易》的基本原理，这对后来的哲学家，无论是唯物主义者，还是唯心主义者，探讨世界的本原及其运动变化的规律，都起了重要影响”^⑥。

四、余论

关于“孟喜所创立的这种以卦气说为核心的具有鲜明特色的象数之学”，周立升先生以为它“引发了易学史上一场革命性变革。对这场变革的意义不

① 《晋书·律历志中》。

② 《魏书·律历志上》。

③ 《新唐书·历志四上》。

④ 皮锡瑞：《经学通论·易经》，中华书局1954年版。

⑤ 王夫之：《周易外传·系辞上》第四章，中华书局1977年版。

⑥ 朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版，第151页。

可低估，它是对传统的以‘守成’为特色的汉初儒家易学的背叛，也是对当时流传的那种方术术数之学的挑战。”并进而总结道：“孟喜所创立的以卦气说为核心的象数易学，就其强调天道自然、天象变化的规律而言，是立足于道家的宇宙论的；就其以阴阳五行为基本构建时空架构而言，是依据于阴阳五行家的世界图式的；就其通经致用积极参与和评论时政而言，则是采纳了儒家的政治理想和价值观的。”^① 这种概括非常到位。就其通经致用积极参时政而言，张涛先生也认为“孟喜依据卦爻的变化来推断、预测卦气的运行流转正常与否，主要目的还是要用以比附社会人事，用来占验阴阳灾异”^②。这种评论切中了孟喜创立卦气说的根本目的，也就是古人所说的“其说《易》本于气，而后以人事明之”^③。

实际上，无论孟喜开创的象数易学是立足于道家的宇宙论，还是依据于阴阳五行家的世界图式，抑或采纳了儒家的政治理想和价值观，关键的是他通过吸收前贤时哲的思想，实现了易学的创新，真真正正地把本之于《周易》的创新精神落实到了具体的学术层面上，而这是最为难能可贵的。我们今天研究孟喜的易学思想，不仅要学习具体的思想内容，梳理他在易学史上的影响和传承，借鉴他解《易》的方法，更重要的是学习他得之于《周易》本身的创新精神，又反过来落实到学术研究和现实层面上。

当今，国家间的竞争主要是创新能力的竞争。我国也已确立了建设创新型国家的目标，把增强自主创新能力作为战略任务，并旗帜鲜明地鼓励人民积极进行体制创新、科技创新、文化创新和学术创新。弘扬优秀传统文化，为中国特色社会主义服务是而且应该是大有可为的。传统学术要增强生命力，走向繁荣，社会科学要更好地为政治建设和经济发展服务，必须突破陈陈相因的模式、套路与方法，与时俱进，在新时代新形势下实现新的学术创新。包括《周易》在内的优秀传统文化就是滋养国人创新能力的巨大智力宝库，需要我们认真去挖掘、感悟。特别是《周易》深广的忧患意识，变易、生生不已的创新理念，自强不息、厚德载物的人生信念和品格，对创新能力、创新精神的培养尤具有借鉴意义。这是我们研究《周易》尤其应该认真把握的。

作者单位：中共湖南省委办公厅

① 周立升：《孟喜易学评估》，见刘大钧主编《大易集义》，上海古籍出版社2002年版，第246页。

② 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第129页。

③ 《新唐书·历志三上》，中华书局1986年版。

汉魏之际的易学发展趋势

姜世东

摘 要：汉魏之际，易学发展出现重大转折，统治两汉四百多年的象数易学渐趋衰落，义理易学勃然兴起。在两汉易学向魏晋易学过渡的过程中，郑玄是一个关键人物。一方面，他继续发挥汉易象数之说，将其引向极端，从而走进死胡同；另一方面，他又继承了古文费氏易的治《易》传统，倾心于对经文进行义理性的诠释，他还借鉴《淮南子》、《易纬》、《太玄》等易学思想和研究方法，以《老》解《易》，可以说对魏晋玄学义理易学的兴起，有着深刻的影响。荆州学派在义理的道路上更进一步，它与三国易学家有着千丝万缕的联系，直接影响了他们的思想和研究方法。

关键词：汉魏之际 易学 象数 义理 郑玄 荆州学派

《周易》是我国最古老的文化典籍之一，“它不仅是从原始社会到奴隶制社会的文化结晶，而且也是尔后两千多年封建文化发展的基石。《周易》的阴阳观、变动不居、反复其道、生生不息的世界观和人生观，构成了民族哲学的基本理论”^①。

易学的历史，自春秋时候算起来，也有两千多年了。在这漫长的历史时期里，易学的发展经历了一个曲折复杂的过程。其内容庞杂，派系纷呈。清朝四库馆臣综观易学历史的源流变迁，将其概括为“两派六宗”。不过，时至今日，易学的发展早已超越“六宗”的概括，但仍不出“两派”（象数派与义理派）之外。

在数千年的易学发展史上，人们对《周易》的研究，基本上是围绕着象数与义理展开的，所以，象数派与义理派成为易学的两大主流。在易学史上，义理与象数两大流派互相攻讦，此消彼长。尽管两大流派所言之“象数”与“义理”未必就是《周易》自身所固有之“象数”与“义理”，但是都坚持各

^① 苏东天：《易老子与王弼注辨义》，文化艺术出版社1996年版，第8页。

自的见解，始终明晰地朝着一定的趋向衍扩、推展。早在先秦时期，两大流派的雏形都已经产生，在两汉统治的四百多年里，象数派发展迅猛，逐渐成为易学的主流。汉魏之际象数派盛极而衰，至魏晋时期，王弼扫落象数，义理派才逐渐取得主导地位。

吾师张涛教授研《易》多年，倾数年心血，撰就煌煌巨著《秦汉易学思想研究》，认为秦汉思想史是秦汉易学思想史的衍扩和伸展，是适应时代需要，以《易传》为内在灵魂和重要源头，以易学研究和运用为重要载体，以易学思想为主潮、主旋律的思想发展史。这一思想为易学研究开拓了一个崭新的领域，大大拓宽了易学研究的范围，对秦汉易学研究乃至整个易学研究是一个突破性进展。

吾师以为，东汉后期以后，易学逐渐与政治分离，不再简单追求经世致用，所以古文费氏易渐兴并开始与今文学杂糅。汉易象数学日趋繁琐，矛盾重重。社会上掀起的社会批判思潮也深刻影响着易学的发展。刚刚兴起的道教中的易学思想通过对汉易中天人感应、阴阳灾异之说在一定程度上的扬弃，从另一个方面推动了易学的转型。而刘表、宋衷为代表的荆州学派则基本上摆脱了象数模式的束缚，直接以阐明义理为宗旨，从而使秦汉易学迅速走向终结，易学进入一个明显的转型阶段。进入三国时期以后，王弼高举义理的旗帜，扫落象数，援《老》入《易》，使易学走上了玄学化的道路，开辟了易学的新时代。秦汉易学也找到了自己的最后归宿。笔者正是在这一思想的指导下，不揣浅陋，具体展开这一时期易学的转型过程。

一、汉易象数派的盛极而衰与古文学派的进一步得势

在易学发展的历史上，一直存在着象数与义理的对立统一，以至于逐渐演化为象数、义理两大流派。秦汉以前，在易学领域，两大流派是没有明显的分野的，象数与义理的发展是相对平衡的。汉兴以后，象数与义理的发展逐渐出现了不协调的状况。

两汉四百多年的时间里，以《易》名家的主要有施、孟、梁丘、京官学四大家和费直、高相民间两大家。前者为适应统治阶级的需要，并受当时流行的阴阳灾变说的影响，对《周易》经典任意发挥，甚至牵强附会，创制了很多解经的体例。而费、高民间易学把《周易》经典视为古代历史文献，注重文字训诂，以传解经，阐释儒家大道。

汉初，义理之学兴盛。武帝之后，易学进入了一个新的发展阶段。经过

魏相、孟喜、京房等人的相继努力，以卦气说为中心的象数易学迅速崛起，全面兴盛，成为汉易发展的主流。

易学发展进入东汉以后，开始有了明显的变化。经历了两汉之际的社会动荡之后，象数易学的弊端明显暴露，象数易学家也意识到了这一点，开始从自己的老对手那里吸收一些有价值的东西，来弥补象数易学的不足。光武中兴之后，象数易学继续保持易学的主流地位。东汉后期，政治日益黑暗，朝纲渐趋混乱，两汉经学所维系的纲常名教遭到无情的践踏，因此，经学在人们心目中的地位一落千丈，刘汉皇朝苦心经营了数百年的经学体系即将走向崩溃。作为经学重要组成部分的汉易象数易学发展到东汉末年，也感到力不从心，越来越难以解决其不断暴露出来的形式与内容的矛盾。易学家们在继续创新象数易学体例的同时，已经开始带有明显的人文理性因素，马融、郑玄、荀爽、虞翻等就是其中的代表人物。

从大的学术背景看，代表官方意志的今文经学衰落，民间古文经学崛起。易学领域里，汉易象数易学逐渐失去易学的主导地位，注重义理的民间古文易学影响日渐增强。王符等社会批判思想家的易学思想抛弃了象数易学的天人感应、阴阳灾异理论及宗教巫术形式，刚刚兴起的道教易学也扬弃了象数易学思想，荆州学派更是基本上摆脱了象数形式的约束。至此，易学的转型已是不可阻挡。

首先是象数派的盛极而衰。我们知道，所谓“象”，主要是指卦象、爻象，即卦、爻所象之事物及其时位关系；“数”是指阴阳数、爻数，是占筮求卦的基础。“象”和“数”是《周易》的基础，所有变化皆由此而出。所谓“义”，指卦名、卦辞、爻辞的意义、含义；“理”指《周易》的原理、道理。易义中包含有易理成分，易理是对易义的展示和发挥。易理体现了《周易》的哲学思想。

“象数有作为一般思想方法的广义象数思维和作为易学方法的狭义象数易学之别。所谓狭义的象数易学是指这一思维方式在易学研究中的具体运用。”^① 本文所论象数系后者。

象数与义理本来是有机地统一在《周易》之中的、不可分割的两个基本要素，但它们是两种截然不同的治《易》方法。“专以象数为工具训释《周易》经传之辞、探讨易学问题、揭示象数与易辞的内在联系是谓象数之学，象数易学往往与古代自然科学相结合，偏重于天道。以笺注之学为形式、以

① 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社1996年版，第280页。

凸显和阐发《周易》卦爻辞哲理、建构理论体系为宗旨的是谓义理之学。义理之学往往与社会科学相结合，偏重于人道。”^①

象数是《周易》的形式，义理是《周易》的内容，象数与义理的统一就是《周易》形式与内容的统一，二者是不可割裂的。然而，在易学史上，象数与义理经常出现不协调的情况，产生了偏执一端的象数派和义理派。两大流派经常相互指责，此消彼长。但是，两派易学只是各有偏重，并没有纯粹的象数派或者义理派。

《周易》虽然列于儒家经典，但并非儒家的专利，而是综合百家、超越百家的产物。《易传》提出的“同归而殊途，一致而百虑”的思想充分体现了《周易》的包容精神。《周易》这种综合性、包容性和可诠释性的特点深受统治阶级尤其是当权者的青睐，使易学有了广阔的发展空间。伴随着统治阶级主导思想的变化，易学的发展也呈现出明显的时代特征。

汉武帝接受董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，确立了儒家一尊的地位。作为儒家重要典籍的《易》自然受到格外重视，被视为群经之首，大道之原。董仲舒吸收了《周易》天人合一思想、天地人一体观以及“推天道以明人事”的整体思维方式，创立了他的天人感应、阴阳灾异理论，又启发、影响了后世易学的发展，从一定意义上讲，成为孟、京象数易学的不祧之祖。

汉易象数学的高歌猛进始于宣、元时期，从魏相到孟喜、京房，逐步建立起完整的象数学体系。孟、京易学作为象数易学的代表，成为汉代易学的主流形态。汉易象数学的内容极为丰富，从孟喜的“卦气说”、京房的“八宫卦说”、“纳甲说”到《易纬》的“四正四维说”、“六日七分说”（孟喜、京房初步提出，《易纬》加以发展）、“爻辰说”、“易数说”、“九宫数说”等，象数内容日趋庞杂。

象数学的这种迅猛发展与当时的政治气候有着直接的关系。汉武帝建立了封建大一统之后，需要一种理论来维护这种高度集中的皇权统治。《周易》是一部特殊的经典，它不仅有一套语言文字系统，更有一套奇妙的阴阳符号系统。这套系统具有高度的抽象性和概括性，它传递的信息数据是模糊的、多层次的，具有广阔的诠释空间，既包含过去的智慧经验，又暗示将来的玄机。《周易》象数易学正迎合了当权者的需要，援引阴阳灾变之说入《易》，建立起完整的象数学体系，神化封建统治，维护最高统治者的权威，但同时也借助“灾异谴告说”这种委婉的形式，批评最高统治者的失误，希望其醒

① 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第215～216页。

悟。这种理论一方面为封建统治者的政策制造理论依据，一方面又对其失误提出善意的批评，这实际上是对政治的合理调节。这种调节是否有效，要看具体的政治环境而定。在社会稳定、皇权强大的时期，统治者能够自觉地接受这种意识形态的调节，从而消除实际政治中的一些弊端，缓和社会矛盾，稳定社会秩序，调节就比较成功。而在政治黑暗、君昏臣乱的时期，当权者听不进任何劝告，因此也就不会接受这种调节，在这种情况下，这种讲究“天人感应的理论以及阴阳灾异的预言，也就相应地变成了一厢情愿的幻想，不痛不痒的恐吓，它的理论上的荒谬就会越来越显露，它的生命也就会因此而终结了”^①。

象数易学在西汉末年就遇到了危机，至王莽时期尤为严重。但很快，光武中兴，重新建立起强大的中央政权。光武帝大讲谶纬迷信，热衷于宣讲阴阳灾异的象数易学又焕发出强大的生命力，重新占据主导地位。但强调义理的古文费氏易学的影响也日渐增强。到东汉后期，特别是党锢之祸以后，刘汉皇朝的统治已经腐朽不堪，象数易学乃至整个经学，作为官方的意识形态，“却受到了来自官方的致命打击，以皇帝为首的统治阶级不仅本身完全背叛了经学所宣扬的原则，而且采取种种残酷的手段来迫害那些忠实正统的经学家”^②。至此，象数易学对政治的调节宣告失败。象数学的发展陷入了困境。在这样的情况下，郑玄进一步发展了《易纬》的“爻辰说”，荀爽提出了“乾坤升降说”，象数形式与义理内容的矛盾越来越尖锐、激化。虞翻的“卦变说”以及“旁通说”、“互体说”、“半象说”等繁琐的形式把汉易象数学发展到登峰造极的地步。皮锡瑞在《经学历史》中有精到的分析：

一经说至百万言，则汉之经学所以由盛而衰者，弊正坐此。便辞巧说，破坏形体，说五字之文至于二三万言，后进弥以驰逐。故幼童而守一艺，白首而后能言。安其所习，毁所不见，终以自蔽。此学者之大患也。^③

再加上王符、仲长统、荀悦等人借助易学提出了一系列社会批判思想，更多地抛弃了象数易学的天人感应、阴阳灾异理论及其宗教巫术形式，使得辉煌一时的象数易学不可避免地走向了衰落。与之相反，强调义理的古文费

① 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第187页。

② 余敦康：《易学今昔》，广西师范大学出版社2005年版，第189页。

③ 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局1959年版，第134页。

氏易学却在悄然崛起。易学即将进入一个新的发展阶段——玄学化的义理易学时期。

其次是古文易学的兴起。西汉时期立于官学的施、孟、梁丘、京四大易学流派皆属今文学派，民间流传的以费直为代表的易学流派属于古文学派。古文学的特点是按字义讲解经文，训诂简明，不凭空臆造。古文易学以传解经，不讲卦气说和阴阳灾变说，而是注重义理，以其中的文义解经。费直治《易》也“长于卦筮”，但其主要研究对象是经文本义的训诂。费直首先打破传统的经、传分开的形式，将传附于经后，奠定了今天流传的《周易》定本的基础。由于得不到官方的支持，古文易学在西汉的发展受到很大的局限，直到西汉末年才有了变化。进入东汉以后，古文易学的发展局面逐渐好转。随着今文经学的衰落和古文经学的兴起，费氏易大受青睐，研习古文易学之人遍及朝野。私学传授者几乎都是古文经学。从东汉初年的陈元、郑众到中后期的马融、郑玄、荀爽等，都继承了费氏治《易》的传统，特别是“马融在学术界的出现，更使古文经学声势大振、影响突增，在事实上压倒了今文经学，同时也促进了今古文学的不断融合”^①。《后汉书·儒林传》说：

陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作《易注》，荀爽又作《易传》。自是费氏兴而京氏遂衰。

虽然马融、郑玄、荀爽的易学仍然属于象数易学，甚至继续发展了象数学的体例，但同时已经非常重视哲理的阐发。马融洽《易》的风格多继承费氏易的传统，比如重视文字训诂、注重以义理解《易》、以传附经、以传解经等，同时又兼采卦气、五行等今文象数之说，使今文、古文，象数、义理之学熔为一炉，相互补益，对后来的易学家如郑玄、荀爽、虞翻、刘表、宋衷、陆绩、王肃、王弼等人影响颇大。

义理派古文易学所以能够发展壮大，并逐渐超过象数派今文易学，吸引大批学者由今文转向古文，一个最重要的原因就在于整个今文经学已经发展到极盛，变得日趋烦琐和妖妄，从而失去发展的活力，走向衰落。

另一方面，一些学者遭到当权者的残酷打击，不敢违忤势家，为了自保，在生活上开始以“达生任性”相标榜，复归老庄思想，遂开注《老》、《易》之风气。而费氏易无章句的特点正可大加利用。此风始于马融，继之以郑玄、

^① 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第274页。

荀爽、王肃、王弼等，这预示着以象数学为主要内容的汉易已经走到尽头，易学史上一个新时代即将来临。在汉易向魏晋易过渡的过程中，郑玄是一个关键人物。

二、郑玄在易学转型中的作用

郑玄（127~200），字康成，北海高密（今山东高密）人。少时“造太学受业，师事京兆第五元先，始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》。又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》”^①。后来，他又“以涿郡卢植，事扶风马融。……融素骄贵，……乃使高业弟子传授于玄。玄日夜寻诵，未尝怠倦”。学成，玄辞归，融“喟然谓门人曰：‘郑生今去，吾道东矣！’”^②

郑玄不专守一师之说、一家之言，而是博学多师，兼收并蓄，先后向今文经学和古文经学的老师学习了今古文两大系统的重要经籍，使得他能够洞察今古文经学各自的优劣之处，从而为他杂糅今古文之学奠定了基础。他在经学大师马融门下熏陶多年，深受其治学风格的影响。马融是古文经学大师，但又兼采卦气、五行等今文象数之说，对古文经学的发展有重大贡献。郑玄则广收徒弟，遍注群经，以古文经为主，继承了古文学派的求实学风，清除了虞翻大量使用的连互和反对之象，而多采用本卦卦象或互体，又兼采今文经学之长，吸取今文学派的经世精神，形成了独具特色的郑学，实现了经学上的小一统。此后，古文经学压倒今文经学而雄擅学坛，在易学发展史上也出现了一个新的局面。据《后汉书》记载：“中兴之后，范升、陈元、李育、贾逵之徒，争论古今学。后马融答北地太守刘环，及玄答何休，义据通深，由是古学遂明。”

按照李鼎祚在《周易集解序》中所说，“郑（玄）则多参天象，王（弼）乃全释人事”。似乎郑玄治《易》只讲象数不及义理，这完全是一个误解。其实，这句话是从两人比较的意义上讲的。实际情况是，郑玄既注重参天象的象数，又注重合人事的义理。皮锡瑞《经学通论》认为，郑易虽有“爻辰”之说，但其所长不在此，而在于据礼以证《易》。

从郑玄的学术渊源看，他直接从第五元先那里继承了京氏易的传统，又

① 《后汉书·郑玄传》。

② 《后汉书·郑玄传》。

从马融那里继承了费氏易的传统，因此其治《易》是杂糅今文与古文、象数与义理的。马融对郑玄的影响最大，这从其《易》注中可以看出。

比如，《师卦》，马融注：“师，众也，二千五百人为师。”郑玄注：“军二千五百人为师。”《无妄卦》，马融与郑玄皆注：“妄，犹望，谓无所希望也。”《咸卦》：“初六，咸其拇。”马融与郑玄皆注曰：“拇，足大指也。”《咸卦》：“九五，咸其脢。”马融注曰：“脢，背肉也。”^①郑玄注曰：“脢，背脊肉也。”《解卦》：“雷雨作而百果草木皆甲宅。”马融注曰：“宅，根也。”郑玄注曰：“根曰宅。”

当然，郑玄的《易》注也有很多创新。比如，《讼卦》：“有孚，咥（今本作窒）惕，中吉。”马融注释曰：“咥，读为蹢，犹止也。”郑玄注释曰：“咥，觉悔貌。”《讼卦》：“九四，不克讼，复即命，渝安贞吉。”马融注释曰：“渝，变也。”这样的例子，还有很多。^②

“统观郑玄易学，可以发现，郑玄重视象数的出发点在于揭示和把握由各种卦爻象体现出来的天地变化之道，因而他在论象之后，最终又多归本于人事，归本于社会政治问题。这样，借象明理就成了他解《易》的一个主要目的。”“从这种意义上讲，郑玄易学乃注重义理的玄学派易学之滥觞。”“还应指出的是，郑玄曾承于《淮南子》、《易纬》、严遵、扬雄的易学思想和研究方法，直接以《老子》之说解《易》，诠释易学著作。”“这些都与此前的《淮南子》、严遵等的理论学说一起，成为王弼等人以《老》解《易》的学术源泉。”^③

胡自逢先生概括郑玄易学说：

郑易源于孟、京、费、马，殆无可疑。其章句之学，兼摭之于孟、京、费、马诸家。其爻辰，则取法京氏，会意于纬书。以十翼解经，深得费氏之家法，以人事礼文说经，又本之于马氏。其论易之三义，易道本原，阴阳消息，数之变化，又兼取之于纬书。故能兼各家之长，择精用宏，而集大成也。^④

① 孔颖达：《周易正义》。

② 本节马融、郑玄《易》注除特别注明外，均根据陆德明《经典释文》。

③ 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第286页、287页。

④ 胡自逢：《周易郑氏学》，（台湾）文史出版社1990年版，第99页。

魏博士张融云：“玄注泉深广博，两汉四百余年，未有伟于玄者。”^① 郑玄可谓是天才，他不仅学识渊博，而且敢于冲破学派壁垒，突破注易的经验主义思想方法及象数模式，而为易学增加了理性主义的成分，综合各家之长，独树一帜，为后世治学树立了榜样。当然，郑玄不可能摆脱当时的学术思潮的影响，对象数治《易》方法仍然倾注了大量的精力，极力地借助于爻辰、互体、爻体、五行等象，参杂以天文、历法、数学为主的自然知识注释《易》，把象数治《易》进一步推向烦琐化，使象数易学的弊端暴露无遗，从而走进死胡同。

“郑学虽盛而汉学终衰”^②，“郑《易注》行，而施、孟、梁丘、京之易不行矣”^③。郑易的流行，使得与政治密切相关，大讲阴阳灾异的孟、京象数易学及整个今文经学从此一蹶不振，中国思想文化史上开始迎来新的局面。

“郑氏用易学义理之法弥补单以象数治《易》的不足，从而使象数、义理在象数鼎盛的大环境下走向统一。”他是一位象数与义理并重的大师，其“易学囊括今古、融合诸家，具有高度的凝聚力和较强的生命力”，在汉魏之际的易学发展转型过程中的影响是深远的。^④

郑玄易学在取得巨大成就的同时，也引起了众多的非议，特别是到了汉末三国之际，郑易已经不能适应剧烈动荡的社会现实，易学研究呼吁新的思想取而代之，荆州易学在易学由汉易象数学向魏晋玄学义理易学的过渡中迈出了一大步。

三、导夫先路的荆州学派易学

在汉魏之际易学转型过程中，荆州学派易学也是一支重要的推动力量。荆州学派是指东汉末年形成于荆州地区的一个地方性经学派别，它一扫今文经学末流烦琐之风，学风新颖，不同于旧经学。

当时治理荆州的是汉景帝的儿子鲁共王刘余的后裔刘表（142～208），他早年“受学于同郡王畅”^⑤。王畅（？～169）出身显贵世家，但不以高门自

① 元行冲：《释疑》，《旧唐书》卷一〇二，《元行冲传》引。

② 皮锡瑞：《经学历史·经学中衰时代》，中华书局2004年版，第95页。

③ 皮锡瑞：《经学历史·经学中衰时代》，中华书局2004年版，第101页。

④ 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第217、220页。

⑤ 《三国志·魏志·刘表传》。

居，而以清实著称，后位列三公，号称“雅士”。^①这种文化熏陶深深影响了刘表日后的政治和学术思想。^②

刘表坐镇荆州的时候，正是东汉政权陷入军阀割据混战的时期。社会动荡，民不聊生，人怀苟且，学业沉陨。刘表在军阀混战中采取中立自保的政策，曹操、袁绍等忙于争夺地盘，暂时无暇顾及刘表，使得荆州地区赢得了一段相对稳定的时期。荆州就像是战乱中的一片和平绿洲，吸引了避难的四方之士，一时间，“关西、兖、豫学士归者盖有千数”^③。

刘表对知识分子采取优惠政策，决心倾力为经学发展营造一个良好的氛围。于是，他“起立学校，博求儒术”^④，一时间，“洪生巨儒，朝夕讲海，闾閻如也”^⑤。荆州之学辉煌一时，影响四射，逐渐形成了荆州学派。荆州一时成为全国的学术文化中心。讲《易》是荆州学派的中心课题，荆州学派的易学在当时独树一帜。从刘表《易》注的佚文看，其解《易》轻视章句之学，颇近于费氏易的传统，这对于王弼易学是有直接影响的。

刘表作为荆州学派的发起人，对荆州学派的学术思想的影响是不容忽视的。刘表的易学著作主要是《周易章句》^⑥，已经亡佚，现在只能从《周易正义》、《周易集解》、《经典释文》等著作中寻找刘表的章句了。刘表的易学思想是象数与义理的某种综合。就经文文字的训诂来说，多遵从马、郑之说，继承了费氏以传解经的传统，特别重视《象传》所说的八卦之象，据其阐发物象所含有之义理。刘表的《周易章句》对荆州易学的诠释和发扬起了推动作用，是荆州易学的重要组成部分，不仅当时颇有声名，对后来的易学发展也有着深远的影响。

荆州学派的实际主持者和学术首领是南阳宋衷。宋衷，一作宋忠^⑦，字仲子，南阳章陵（今湖北枣阳东）人。曾为“后汉荆州五等从事”^⑧，“撰立《五经章句》，谓之《后定》”^⑨。宋衷精通《周易》、《太玄》、《易纬》以及《世本》等，并为之做注，颇有影响。他在易学方面的代表作是《周易注》，

① 后来位列“建安七子”之首的著名文学家王粲就是王畅的孙子。

② 刘表很年轻的时候就颇有令名，是党人名士。陈寿《三国志》说，他“少知名，号‘八俊’”；张璠《汉纪》又说他是“八交”或者“八顾”之一。

③ 《后汉书·刘表传》。

④ 《后汉书·刘表传》。

⑤ 《全上古三代秦汉三国六朝文》卷五六，《刘镇南碑》。

⑥ 《隋书·经籍志》记载有五卷。

⑦ 为避讳隋文帝父杨忠而改。

⑧ 陆德明：《经典释文叙录》。

⑨ 《后汉书·刘表传》。

已经亡佚，李鼎祚的《周易集解》里有部分辑文，唐晏《两汉三国学案》里也保留了若干条。

宋衷《易》注也是象数与义理兼治，与前代象数易学家不同的，是以爻变解释经文与卦爻象之间的关系。现存的宋注共有四十九条，我们据马国翰《玉函山房辑佚书》摘录几条，体会一下宋衷的注《易》思想：

《乾卦》：“象曰：天行健。”

宋衷注曰：“昼夜不懈，以健详其名。余卦当名不假于详矣。”

“用九，天德不可为首也。”

宋衷注曰：“用九，六位皆九，故曰见群龙。纯阳，则天德也，万物之始，莫能先之，不可为首。先之者凶，随之者吉。故曰无首吉。”

“九三曰‘君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎’，何谓也？子曰：‘君子进德修业’”。

宋衷注曰：“业，事也。三，为三公。君子处公位，所以进德修业也。”

虞翻注曰：“乾为德，坤为业，以乾通坤，谓为进德修业。”

《坤卦》：“象曰：地势坤”。

宋衷注曰：“地有上下九等之差，故以形势言其性也。”

王弼注曰：“地形不顺矣。”

“《文言》曰：……地道无成而代有终也。”

宋衷注曰：“臣子虽有才美，含藏以从其上，不敢有所成名也。地得终天功，臣得终君事，妇得终夫业，故曰：而代有终也。”

《师卦》六五：“象曰：‘长子帅师’，以中行也。‘弟子舆尸’，使不当也。”

宋衷注曰：“‘弟子’，谓‘六三’也，失位乘阳，处非所据，众不听从，师人分北或败绩死亡，舆尸而还。故曰：‘弟子舆尸’。谓使不当其职也。”

《泰卦》六四：“象曰：‘翩翩不富’，皆失实也”。

宋衷注曰：“四互体震，翩翩之象也。阴虚阳实，坤今居上，故言‘失实’也。”

从上面的例子我们可以看出，其解《易》特点主要有爻位说和义理解《易》。宋衷解《易》，仍然是以义理为主，同时也不排斥象数。他重视义

理，继续沿着马融、郑玄的古文易解经传统发展，进一步减少了以象数解《易》的体例。宋氏易学与郑玄易学、虞翻易学并为当时的三大知名易学。虞翻评论说：“若乃北海郑玄，南阳宋忠（衷），虽各立注，忠小差玄而皆未得其门，难以示世。”^①说明宋衷在义理的道路上比郑玄走得更远。在宋衷主持的荆州官学中，古文经学正式立于学官，成为学术正宗。古文易学第一次取得官方学术地位。

宋衷是荆州易学的代表人物，其易学基本上扫落了汉易象数内容，不讲卦气，不将卦与天文历法相联系，而是以《易传》的象数观点去阐发义理或直接阐发义理。宋衷的学生王肃对汉易象数的扫落更彻底，比如以互体解《易》，虽然非汉儒发明，先秦时已经存在，但是汉易学家常用此方法解《易》，宋衷也两次使用互体，而王肃现存的二卷《易注》，无一处使用互体方法。反对互体解卦，也是正始玄学家的共同立场。

刘表、宋衷为代表的荆州学派，处在汉魏之际易学转型的重要发展阶段，今文汉易象数学的烦琐程度被发挥到极致，已经走进死胡同，而古文易学呈现出强劲的发展势头。荆州学派的易学高举古文义理学的旗帜，删繁就简，进一步促进了两汉象数易学向魏晋义理派易学的转型。刘表、宋衷跟王肃、王弼有着千丝万缕的联系，前者对后者的影响是不言而喻的。从兼治《易》、《老》的兴起看，荆州易学的作用亦不容忽视。自扬雄《太玄》问世，至汉魏之际荆州学者宋衷为之作注，使得《太玄》开始广泛流行，陆绩、虞翻、陆凯、王肃等人的注疏都对宋注多有取资。所以，我们可以这样说，荆州易学直接启发了玄学义理派易学的产生，在汉魏之际易学转型过程中，有着重要的导夫先路之功。

无论象数派还是义理派，对人类命运的终极关怀是一致的，只是对主宰人类命运的因素认识不同，研究方法相异，而这正体现了《易传》的“同归而殊途，一致而百虑”的思想。两种不同的倾向之所以会发展为一定时代的易学思潮，都是受到那个时代社会文化背景的制约和影响。

作者单位：中国易学文化研究会秘书处

^① 《三国志·吴志·虞翻传》。

郑玄易学在隋唐衰亡的原因初探

张 轶

摘 要：隋统一全国，但是在文化领域，南学在官方意识形态领域压倒北学。为何军事、政治上北统南而文化上主要是南统北，这是隋唐初期思想史一个关键性的问题。特别是郑玄易学在北朝兴盛一时，但在隋统一全国后却迅速消亡。原因主要有三个：一是北朝后期反汉化潮流与官学衰微。北魏后期官方学术事业陷入停顿，不仅如此，东魏北齐的反汉化潮流也导致了北学的影响力衰微；此外，隋继西魏、北周而起，而相对于东魏、北齐来说，一直处于文化弱势。二是南学的北传造成王弼易学在北方的迅速传播。三是严禁谶纬对郑玄易学形成巨大打击。

关键词：南学 北学 郑玄易学 衰亡 原因

公元589年，隋灭陈，统一中国，结束了近四百年的分裂局面。不过国祚不长，炀帝骄奢淫逸，治国无方，隋很快崩溃。隋末乱世，李渊起兵建唐，后来李世民继位，贞观年间，大一统的中国开始走向全面繁荣。大一统的帝国需要一个统一的儒学思想来作为官方意识形态，《五经正义》应运而生。

“学术随世运为转移，亦不尽随世运为转移。隋平陈而天下统一，南北之学亦归统一，此随世运为转移者也；天下统一，南并于北，而经学统一，北学反并于南，此不随世运为转移者也。”^①皮锡瑞在《经学历史》中提出了一个很值得关注的问题：为何北方政治、军事上的胜利并没有带来北学统一南学的局面？相反，以唐《五经正义》的修纂为标志，出现了南学压过北学的局面。诚然，历史的规律揭示，军事的胜利并不必然带来文化的胜利，就像北方游牧民族即使击垮汉族军事力量，建立起少数民族政权，他们也往往会被汉族先进的文化同化。但是隋灭陈情况不同。隋继北周而起，相对于孱弱的南陈，这是一个军事、政治上处于全面优势地位的政权。不仅如此，当时

^① 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局2004年版，第135页。

的北方并不是文化衰微的蛮夷之地，北学传承有序，颇为兴盛，足以与南学相提并论。北齐李业兴出使南梁，与萧衍、朱异辩论学术，言语中透露出的对北学的自信并不仅仅是出于外交尊严的需要。按照常理，官方意识形态的抉择主动权掌握在胜利者的一方，北方统一南方而北学并没有胜利，其中的原因颇值得探究。

孔颖达修《周易正义》，尊崇王弼《易》，弃郑玄《易》，北朝时期广泛流传的郑玄《易》从此逐渐湮没。郑玄《易》学为何在唐官方意识形态中被舍弃，这是一个非常复杂的问题。对此问题，学者多是将《周易正义》的修纂置于隋唐儒学统一南北的大背景下进行研究，对于取王舍郑的原因多从隋唐间“重南轻北”的学术风尚切入来进行解释。

皮锡瑞认为《北史·儒林传序》将隋一代的经学盛衰及南北学的统一记述得非常清楚，但是对于“北学所以并于南之故，尚未了然”。皮锡瑞做出了解释：“南朝衣冠礼乐，文采风流，北人常称羨之。高欢谓江南萧衍老公专事衣冠礼乐，中原士大夫望之，以为正朔所在。是当时北人称羨南朝之证。经本朴学，非颀家莫能解，俗目见之，初无可悦。北人笃守汉学，本近质朴；而南人善谈名理，增饰华词，表里可观，雅俗共赏。故虽以亡国之余，足以转移一时风气，使北人舍旧而从之。正如王褒入关，贵游并学褒书，赵文深之书遂被遐弃。文深知好尚难反，亦改习褒书。庾信归周，群公碑志多出其手。信有‘韩陵一片石可共语，余皆驴鸣犬吠’之言。此皆北人重南、南人轻北之证。北方经学折入于南，亦犹是也。”^①

皮锡瑞立论主要基于两个理由：一是北人称羨南朝文化，二是南人善谈名理而北人质朴，故虽以亡国之余亦足以转移一时风气。皮说有一定的道理，但是这两个理由也可商榷。皮锡瑞举高欢之语来证明北人称羨南朝，其实并不尽然。高欢此语出自《北齐书》卷二四《杜弼传》：“弼以文武在位，罕有廉洁，言之于高祖。高祖曰：‘弼来，我语尔。天下浊乱，习俗已久。今督将家属多在关西，黑獭常相招诱，人情去留未定。江东复有一吴儿老翁萧衍者，专事衣冠礼乐，中原士大夫望之以为正朔所在。我若急作法网，不相饶借，恐督将尽投黑獭，士子悉奔萧衍，则人物流散，何以为国？尔宜少待，吾不忘之。’”^②这段话的背景是因为杜弼看到官员腐败，遂提议高欢整顿吏治。高欢分析了东魏当时面临的政治局势，一是宇文泰招诱大将，一是中原士大

① 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局2004年版，第135～136页。

② 《北齐书》卷二四，《杜弼传》，中华书局1972年版，第347～348页。

夫对萧衍政权的认可。高欢的军事力量来源于北魏六镇军人，东魏、西魏分立之后，六镇军事集团的主要力量尽归高欢，不过因为原来长期在北部边境生活，许多将领家属仍滞留西魏境内，故高欢不敢对武官严加管束，唯恐高压之下众将响应宇文泰反戈一击。而中原士大夫之所以人心不稳，最重要的原因并不是因为萧衍专事衣冠礼乐。高欢是六镇鲜卑军事集团的代表，在他上台之后复鲜卑旧制，推行反汉化政策，北方士人政治地位迅速下降，仕进困难，这才是中原士大夫人心思动的最重要的原因。其实北方士人特别是高门士族，并不钦羨南方文化，更不会因为南方文化昌明而投奔萧衍，汉族士人极少投梁者。

马宗霍在《中国经学史》中也对隋统一南方而北学却并于南学这一耐人寻味的现象给予了足够的关注：“惟杨氏发迹于北，本以北并南，而经学之合，据《经籍志》所言，《毛诗》、三《礼》、《孝经》、《论语》尚行郑注；《易》至隋王注盛行，郑学浸微；《书》至隋孔郑并行，而郑氏甚微；《春秋左氏》至隋杜氏盛行，服义浸微。《易》之王氏，《书》之孔氏，《左传》之杜氏，皆南学也，实以南奄北。”^① 马宗霍先生认为皮锡瑞提出的解释“固自成理”，不过同时认为南学压倒北学应该是早于隋朝就已经显露端倪了。马宗霍主要着眼于在隋之前南北两地的儒士已经互有往来。“然在隋之前，北儒之来南者，有崔灵恩、卢广、孙详、蒋显。南儒之北往者有沈重。戚衮亦两度入北，后虽还南，然先尝就宋怀方质《仪礼》义。怀方亦北人，自魏携《仪礼》、《礼记》疏以入梁者也。是南北学之沟通，其来已早，且沈重入周，甚为周武所礼重，诸儒亦共推之。崔卢孙蒋之入梁，虽并聚徒讲说，而孙蒋音革楚夏，学徒不至，卢广以言论清雅，不类北人，故为仆射徐勉所赏。灵恩先习《左传》服解，不为江东所行，后乃改说杜义，虽其所著《左氏条例》，每文句常申服以难杜，然既云改说，是固以杜为名，仍迁就南人也。夫南儒在北，一致见推，北儒来南，不免依违，则南学势力之潜滋，亦不俟隋而已然矣。”^② 马宗霍之说也值得商榷。沈重所治学术主要是礼学与《毛诗》，其著作主要有《周礼义》三十一卷、《仪礼义》三十五卷、《礼记义》三十卷、《毛诗义》二十八卷、《丧服经义》五卷、《周礼音》一卷、《仪礼音》一卷、《礼记音》二卷、《毛诗音》二卷。而三《礼》与《毛诗》南北同尊于郑玄，学术差异并不大，某种意义上说，沈重不是代表南方学术的大儒。为周武帝

① 马宗霍：《中国经学史》，上海书店1984年版，第90页。

② 马宗霍：《中国经学史》，上海书店1984年版，第90~91页。

所重，也是因为沈重精通《周礼》，符合北周依《周礼》建制的政治需要。在学术差异不大又有周武帝尊崇的情况下，沈重入周为诸儒所推也并不是以说明隋之前南学势力已经压倒北学。

之所以出现“北统一南，北学反并于南学”，特别是王弼易学全面取代郑玄易学的现象，主要有以下几个方面的因素。

一、北朝后期反汉化潮流与官学衰微

在中国古代，学术的兴衰往往与政治相关。能够得到官方的支持，甚至成为官方意识形态的重要组成部分的学说往往能够大行其道，缺乏政治支持的学问往往其行不远。儒学是积极入世、兴国安邦的学问，其盛衰更是与政治势力的支持有莫大关系。北朝后期的官方学术机构废立无常，特别是在反汉化的潮流之下，儒学思想影响力减弱，汉族士人入仕困难，往往只有出自北方高门士族的汉族知识分子才有机会进入政治核心领导层。这导致北朝出现比较明显的学术与政治的疏离状况。官方的学术远不如南朝梁、陈兴盛，学术传承多在民间。这是隋朝统一后南学压倒北学的重要原因。

1. 北魏后期官方学术事业的停顿

北朝儒学的兴盛离不开孝文帝的支持。正是重视汉文化的孝文帝在北魏推行汉化政策，重用汉族士人，北学才真正发展起来。在北方出现了徐遵明为代表的一批大儒，代表汉代学术的郑玄学说成为北学的主体，郑玄易学也成为北方的主流易学。而从北魏中后期开始，官学的建设陷入停顿状态，政局的动荡使得学术发展停滞不前。

北魏孝文帝汉化改革促进了儒学的复兴，不过孝文帝在迁都之后不久就满怀遗憾地撒手人寰，其极力推动的北魏汉化成了未竟的事业。汉化改革缺乏有力的支持以后，官方对儒学的支持也不再强势。特别是在北魏后期六镇之乱后，“北朝曾一度发生胡化的逆流。历北齐、北周至隋朝，又恢复了汉化，直至于唐”^①。孝文帝是北魏少有的企慕和热爱汉文化的皇帝，文化修养很高，史称其“雅好读书，手不释卷。五经之义，览之便讲，学不师受，探其精奥。史传百家，无不该涉。善谈《庄》、《老》，尤精释义。才藻富赡，好为文章，诗赋铭颂，任兴而作。有大文笔，马上口授，及其成也，不改一

^① 万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，黄山书社1987年版，第267页。

字。自太和十年已后诏册，皆帝之文也。自余文章，百有余篇”^①。

在位期间，孝文帝发动了一场彻底的汉化改革，目的是要以汉族儒家文化来改造北魏鲜卑民族政权，使北魏王朝能成为正朔相承的中原王朝的继承者。孝文帝改革是由皇帝推动的自上而下的自觉的文化上的变革。在其中，提倡儒学教育，注重文化建设就成为改革的重要组成部分。在太和年间曾两次兴学。一次是在太和中，主要是将中书学改为国子学，并且开皇子之学，又建明堂辟雍，尊三老五更。第二次是迁都洛阳以后，作为汉化改革中的一个重要组成部分，孝文帝下诏立国子太学、四门小学。这是北魏官学建设中的重要时期。

在这场艰难的革新中，精通儒家文化的汉族士人政治地位迅速上升，成为孝文帝得力的助手。不只是李冲、郭祚等出自汉族高门士族的士人进入北魏政权高层，许多家世寒微但是儒学精湛的士人也在这个注重文化的时代被孝文帝所倚重，史称“刘芳、李彪诸人以经书进，崔光、邢峦之徒以文史达”^②。鲜卑政权对汉族儒士的重视极大地激发了汉人研习经典的热情，再加上孝文、宣武时期北方经历了很长一段的和平时期，北朝出现了学业大盛的局面。当时号称“燕齐赵魏之间，横经著录，不可胜数。大者千余人，小者犹数百。州举茂异，郡贡孝廉，对扬王庭，每年逾众”^③。

必须要指出的一个事实是虽然孝文帝重视儒士，改革的目的是承继儒家文化，但是由于改革中需要面对的错综复杂的问题太多，官方的学术建设工作在这一时期并没有得到足够的重视。在孝文帝之后的宣武帝时期，官学的情况也同样不容乐观。郑道昭在孝文帝、宣武帝时期曾任国子祭酒，通过他连续不断的上书可以清楚地看到当时北魏官学建设情况：

初迁国子祭酒，郑道昭就上表曰：“臣窃以为：崇治之道，必也须才。养才之要，莫先于学。今国子学堂房粗置，弦诵阙尔。城南太学，汉魏石经，丘墟残毁，藜藿芜秽。游儿牧竖，为之叹息。有情之辈，实亦悼心。况臣亲司，而不言露。伏愿天慈回神纡盼，赐垂鉴察。若臣微意，万一合允，求重敕尚书、门下，考论营制之模，则五雍可翹立而兴，毁铭不日而就。树旧经于帝京，播茂范于不朽。斯有天下者之美业也。”^④可以看出当时太学荒芜，而国子学粗置，儒学教育并没有受到足够的重视。郑道昭上表之后，结果是

① 《魏书》卷七，《高祖孝文帝纪》，中华书局1974年版，第187页。

② 《魏书》卷八四，《儒林传序》，中华书局1974年版，第1842页。

③ 《魏书》卷八四，《儒林传序》，中华书局1974年版，第1842页。

④ 《魏书》卷五六，《郑羲列传附子道昭传》，中华书局1974年版，第1240~1241页。

“不从”。

郑道昭有着强烈的知识分子的责任感，继续上表寻求宣武帝的支持：

臣闻唐虞启运，以文德为本。殷周致治，以道艺为先。然则，礼乐者为国之基，不可斯须废也。是故周敷文教，四海宅心。鲁秉周礼，强齐归义。及至战国纷纭，干戈递用，五籍灰焚，群儒坑殄，贼仁义之经，贵战争之术，遂使天下分崩，黔黎荼炭，数十年间，民无聊生者，斯之由矣。爰暨汉祖，于行陈之中，尚优引叔孙通等。光武中兴于拨乱之际，乃使郑众、范升校书东观。降逮魏晋，何尝不殷勤于篇籍，笃学于戎伍。伏惟大魏之兴也，虽群凶未殄，戎马在郊，然犹招集英儒，广开学校，用能阐道义于八荒，布盛德于万国，教靡不怀，风无不偃。今者乘休平之基，开无疆之祚，定鼎伊瀍，惟新宝历，九服感至德之和，四垓怀击壤之庆。而蠢尔闽吴，阻化江湫，先帝爰震武怒，戎车不息。而停銮佇蹕，留心典坟，命故御史中尉臣李彪与吏部尚书、任城王澄等妙选英儒，以崇文教。澄等依旨，置四门博士四十人，其国子博士、太学博士及国子助教，宿已简置。伏寻先旨，意在速就，但军国多事，未遑营立。自尔迄今，垂将一纪，学官凋落，四术寝废。遂使硕儒耆德，卷经而不谈。俗学后生，遗本而逐末。进竞之风，实由于此矣。伏惟陛下钦明文思，玄鉴洞远。越会未款，务修道以来之。遐方后服，敷文教而怀之。垂心经素，优柔坟籍。将使化越轩唐，德隆虞夏。是故屡发中旨，敦营学馆，房宇既修，生徒未立。臣学陋全经，识蔽篆素，然往年删定律令，谬预议筵。谨依准前修，寻访旧事，参定学令，事讫封呈。自尔迄今，未蒙报判。但废学历年，经术淹滞。请学令并制，早敕施行，使选授有依，生徒可准。”^①又表曰：“窃惟鼎迁中县，年将一纪，缙绅褫业，俎豆阙闻，遂使济济明朝，无观风之美，非所以光国宣风，纳民轨义。臣自往年以来，频请学令，并置生员，前后累上，未蒙一报。故当以臣识浅滥官，无能有所感悟者也。馆宇既修，生房粗构，博士见员，足可讲习。虽新令未班，请依旧权置国子学生，渐开训业，使播教有章，儒风不坠，后生睹徙义之机，学徒崇知新之益。至若孔庙既成，释奠告始，揖让之容，请俟令出。”^②

① 《魏书》卷五六，《郑羲列传附子道昭传》，中华书局1974年版，第1241~1242页。

② 《魏书》卷五六，《郑羲列传附子道昭传》，中华书局1974年版，第1242页。

所谓李彪与任城王澄立学兴教之事，是指孝文帝在迁都洛阳之后“诏立国子太学、四门小学”^①。郑道昭指出：“军国多事，未遑营立。”确实，孝文帝在迁都之后不仅兴兵攻齐，更要推行汉化改革，相对而言，对官学建设的关注不够。这导致了“学官凋落，四术寝废”。郑道昭“自往年以来，频请学令，并置生员，前后累上”。虽然频繁上书，奈何“未蒙一报”，并没有争取到孝文帝、宣武帝实质的支持。郑道昭频繁上书很好地揭示了此时国学建设的窘境。

孝文帝之后的世宗宣武皇帝才能平庸，缺乏孝文帝的雄才伟略，魏收在《魏书·世宗宣武帝纪》对其评价为：“比夫汉世，元、成、安、顺之传欤？”^② 汉化事业在此之后推行不畅。“世宗承圣考德业，天下想望风化，垂拱无为，边徼稽服。而宽以摄下，从容不断，太和之风替矣。”^③ 元宏努力推动的汉化事业在他去世之后的几十年间陷入停顿，特别是在宣武帝元恪去世之后，北魏的宫廷政治斗争日趋激烈。先是勋贵于忠专权，郭祚、裴植等人被杀，后来灵太后掌权，旋被元叉、刘腾发动政变囚禁，后来灵太后复出，更为肆无忌惮，淫乱无度，诛杀亲附肃宗皇帝之臣，北魏到了“文武解体，所在乱逆，土崩鱼烂”^④的地步。在这种混乱时局，官学建设陷于废顿。“神龟中，将立国学，诏以三品已上及五品清官之子以充生选。未及简置，仍复停寝。”^⑤

对官学建设的忽视不利于北方学术的发展，不过对于北方儒家文化传播打击更为严重的是北魏末年出现的鲜卑武人集团的反汉化举措。

孝文帝改革后，北魏政权逐渐汉化，鲜卑贵族得益于孝文帝分定姓族的举措，成为新的门阀士族体系的受益者，鲜卑贵族上层与汉族高门士族逐渐融合。不过孝文帝改革也造成了鲜卑族中的士庶分别，并且通过官制改革等举措形成了文武分途、重文轻武的趋势。这在很大程度上损害了为数众多的鲜卑中下层武人集团的利益，因为在鲜卑贵族与汉族高门把持仕途的情况下，武人集团被边缘化，仕进无门。这最终导致了北魏末年的六镇兵变。

北魏迁都洛阳后，留守北方边境的六镇集团战略地位下降，孝文帝对于改革的设计中并没有很好地考虑如何安置六镇武人集团的问题。洛阳成为政

① 《魏书》卷八四，《儒林传序》，中华书局1974年版，第1842页。

② 《魏书》卷八，《世宗宣武帝纪》，中华书局1974年版，第215页。

③ 《魏书》卷八，《世宗宣武帝纪》，中华书局1974年版，第215页。

④ 《魏书》卷一三，《宣武灵皇后胡氏传》，中华书局1974年版，第339页。

⑤ 《魏书》卷八四，《儒林传序》，中华书局1974年版，第1842页。

治中心并且高门士族聚集，比较好地实现了汉化，而北部地区汉化措施基本没有得到贯彻，留驻在此的六镇集团形成了以鲜卑语为共同语言、尊鲜卑文化、保留鲜卑旧俗的鲜卑化武力集团。北魏宣武帝后中央政局混乱，此时北方的鲜卑武人集团不满于汉化改革对他们仕途的阻隔，趁乱发动了六镇兵变。先是破六韩拔陵反叛，后是葛荣起兵，对北魏打击最大的还是尔朱荣入洛之后制造的河阴之变。在武泰元年（528年），尔朱荣大杀皇族、大臣，死者多达2000人。北魏统治遭此打击陷入崩溃。与此相应，北魏的汉化遭遇了寒流。

在这种乱世，官学的建设工作废止也在情理之中。“暨孝昌之后，海内淆乱，四方校学所存无几。”^①北魏太和年间儒学兴盛，到六镇之乱只不过二十多年的时间，官学就损毁无存，遭逢乱世，大儒只能在民间讲授，换取束修谋生。《北史》云：“（徐遵明）颇好聚敛，与刘献之、张吾贵皆河北聚徒教授，悬纳丝粟，留衣物以待之，名曰影质，有损儒者之风。”^②徐遵明、刘献之、张吾贵都是北朝大儒，而他们都好聚敛，重束修，也是与时局动荡、朝不保夕的社会环境有关。

2. 东魏北齐的反汉化潮流

北魏末年六镇起兵导致了北魏政治的大崩溃，它是“民族矛盾（鲜卑化与汉化矛盾）、阶级矛盾（鲜卑上层贵族高门与寒门庶族矛盾）、文武矛盾（北魏洛阳政权日益贵文蔑武与武人的不满积怨矛盾）等各种问题交织在一起的一次总爆发”^③。尔朱荣在河阴之变后控制朝政，后被元子攸所杀，其部将高欢建立起了东魏北齐政权。同时，宇文泰在关中崛起，建立了西魏北周政权，在北方出现了东西对峙的情形。

陈寅恪先生认为：“北魏晚年六镇之乱，乃塞上鲜卑族对于魏孝文帝所代表拓跋氏历代汉化政策之一大反动。高欢、宇文泰俱承此反对汉化，保存鲜卑文化之大潮流而兴起之枭杰也。”^④东魏、北齐与西魏、北周是由鲜卑武人集团控制，又处在军事对立的状态，因此有着浓重的鲜卑化与军事化的性质。

北齐出现了比较明显的鲜卑化的现象。陈寅恪先生认为民族应以文化而非血统来划分，“南北朝时期，北方便有汉人因为久居鲜卑地区，接受鲜卑的

① 《魏书》卷八四，《儒林传序》，中华书局1974年版，第1842页。

② 《北史》卷八一，《儒林传·徐遵明传》，中华书局1974年版，第2720页。

③ 刘慧琴：《北朝儒学及其历史作用》，陕西人民出版社2003年版，第98页。

④ 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，河北教育出版社2002年版，第126～127页。

文化，与之同俗，不仅被人们目为鲜卑人，他们自己也把自己视作鲜卑人”^①。建立东魏、北齐的高欢父子就是如此。高欢为高湖之后，血统为汉人，不过鲜卑化程度很深。“神武累世北边，故习其俗，遂同鲜卑。”^②高欢也视自己为鲜卑人，“高氏生长于鲜卑，自命为鲜卑，未尝以为讳”^③。高齐皇室不仅高欢如此，高洋、高殷也都如此。《北齐书·杜弼传》云：“显祖（高洋）尝问弼云：‘治国当用何人？’对曰：‘鲜卑车马客，会须用中国人。’显祖以为此言讥我。”^④高洋自认为是鲜卑人，所以杜弼如此鄙视鲜卑人招致高洋怀恨在心。后来“上因饮酒，积其愆失，遂遣就州斩之”^⑤。北齐重臣杨愔死的时候，废帝高殷曰：“天子亦不敢与叔惜，岂敢惜此汉辈？”^⑥也是将自己视为鲜卑人。北齐的建立是依靠六镇军人的，六镇起兵本身就是对孝文帝汉化政策的反动，高氏一门都坚持自己的鲜卑人身份，也是为了巩固自己的统治。高欢掌握大权之后，推行了反汉化的政策。《资治通鉴·梁纪十一》“武帝中大通四年”载：“孝武帝即位于东郭之外，用代都旧制。”胡三省注云：“魏自孝文帝用夏变夷，宣武、孝明即位皆用汉魏之制，今复用夷礼。”不仅制度上反汉化，东魏、北齐时期也出现了鲜卑人反对、排斥甚至杀戮汉人的情况。因为高氏一门自命为鲜卑又不以为讳，“鲜卑遂自谓贵种，率谓华人为汉儿，率侮诟之”^⑦。这极大地激化了胡汉之间的民族矛盾。高欢出于无奈，为了维护政治的稳定，只能居中调停，“其语鲜卑则曰：‘汉民是汝奴，夫为汝耕，妇为汝织，输汝粟帛，令汝温饱，汝何为陵之？’其语华人则曰：‘鲜卑是汝作客，得汝一斛粟、一匹绢，为汝击贼，令汝宁，汝何为疾之？’”高欢也是希望能够得到汉族人的支持，这样政权的基础才牢靠，他更希望利用汉族知识分子的力量来辅佐自己。东魏、北齐时期政治局势也很复杂，与高欢同为六镇起兵大將的侯景、司马子如、高隆之等人原本同为尔朱荣部将，高欢控制朝政，他们都心有不服。如侯景，“素轻世子，尝谓司马子如曰：‘王在，吾不敢有异，王无，吾不能与鲜卑小儿共事。’子如掩其口”^⑧。在高欢快要去世之前，侯景公然拥兵自固。“至是，世子为神武书召景。景先与神武约，

① 万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，黄山书社1987年版，第292页。

② 《北齐书》卷一，《神武上》，中华书局1972年版，第1页。

③ 《资治通鉴·陈纪五》“宣帝太監五年”胡三省注。

④ 《北齐书》卷二四，《杜弼传》，中华书局1972年版，第353页。

⑤ 《北齐书》卷二四，《杜弼传》，中华书局1972年版，第353页。

⑥ 《北齐书》卷三四，《杨愔传》，中华书局1972年版，第459页。

⑦ 《资治通鉴·陈纪五》“宣帝太監五年”胡三省注。

⑧ 《北齐书》卷二，《神武下》，中华书局1972年版，第23页。

得书，书背微点，乃来。书至，无点，景不至，又闻神武疾，遂拥兵自固。”^①高欢其实对此早有防备，作了非常周密的防范侯景的安排。后来侯景叛入梁。在这种鲜卑勋贵飞扬跋扈的情况下，高欢、高澄父子出于政治平衡的考虑，也启用了一些汉族士人，如对于崔暹、杨愔等人的重用都是出于此目的。在北齐反汉化的潮流中，一些汉族士人还是凭借微妙的政治局势登上了政治舞台。

在北齐反汉化的潮流中，儒学的学术环境不如北魏太和时期。不过高欢虽视自己为鲜卑人，复鲜卑旧制，但他也明白，要想实行有效的统治，需要借助儒家文化，而且汉族士人的人心归属很大程度上也系于高欢对于儒学的态度。高欢曾在与杜弼分析统治策略时提到：“江东复有一吴儿老翁萧衍者，专事衣冠礼乐，中原士大夫望之，以为正朔所载，我若急作法网，不相饶借，恐……士子悉奔萧衍，则人物流散，何以为国？”^②在高欢的统治策略中，一方面推行鲜卑化的制度，另一方面也要对汉族文化给予一定程度的尊重以笼络汉族士人，在这种策略的指导下，高欢在主政期间也有两次兴学之举：“永熙中，孝武复释奠于国学，又于显阳殿诏祭酒刘廙讲《孝经》，黄门李郁说《礼记》，中书舍人卢景宣讲《大戴礼·夏小正》篇，复置生七十二人。及永熙西迁，天平北徙，虽庠序之制，有所未遑，而儒雅之道，遽形心虑。时初迁都于邺，国子置生三十六人。”^③在兴和、武定时期，兵乱稍息，政治比较稳定，又出现了“儒业复盛”的情况。不过高欢兴学的目的主要不是为了教化天下，以儒家文化来做官方意识形态，他兴学的目的主要是表示对汉族文化并不排斥的官方态度。毕竟，北齐时，鲜卑勋贵当朝，汉族文化不会被全盘接受。在北齐时期，学术与政治进一步疏离，官学无人而私学教授兴盛。

高欢深知学习儒家文化对于提升执政素质很有帮助，所以相比起国学建设，高欢更注重对其家族后人的教育，“始天平中，范阳卢景裕同从兄仲礼于本郡起逆，齐神武免其罪，置之宾馆，以经教授太原公以下。及景裕卒，又以赵郡李同轨继之。二贤并大蒙恩遇，待以殊礼。同轨云亡，复征中山张雕武、勃海李铉、刁柔、中山石曜等递为诸子师友。及天保、大宁、武平之朝，亦引进名儒，授皇太子、诸王经术”^④。卢景裕、李同轨、张雕武、李铉、刁柔、石曜等人都是当时的名儒，而高欢、高洋等人没有让他们宣讲天下，而

① 《北齐书》卷二，《神武下》，中华书局1972年版，第23页。

② 《北齐书》卷二四，《杜弼传》，中华书局1972年版，第347~348页。

③ 《北史》卷八一，《儒林传序》，中华书局1974年版，第2705页。

④ 《北史》卷八一，《儒林传序》，中华书局1974年版，第2705页。

是主要为皇族培养后人，这未免大材小用，而且在反汉化的潮流中，皇族中人并不热衷学问，“然爰自始基，暨于季世，唯济南之在储宫，性识聪敏，颇自砥砺，以成其美。自余多骄恣傲狠，动违礼度，日就月将，无闻焉尔，镂冰雕朽，迄用无成。盖有由焉。夫帝王子孙，习性骄逸，况义方之情不笃，邪僻之路竞开，自非得自生知，体包上智，而内纵声色之娱，外多犬马之好，安能入则笃行，出则友贤者也？徒有师傅之资，终无琢磨之实”^①。这些大儒主要为皇族服务，效果极差，徒费精力。而与此相对应的是国学建设的衰颓，“国学博士，徒有虚名。唯国子一学，生徒数十人耳。胄子以通经进仕者，唯博陵崔子发、广平宋游卿而已。自外莫见其人”^②。

北齐后期，鲜卑勋贵、汉人士族及胡化恩倖实力，在中央政权交相争斗，士族屡受打击^③。在这种形式下，儒学更是难以得到政治支持。

《隋书·源师传》记载了一则礼学不行于北齐的事情：

师早有声望，起家司空府参军事，稍迁尚书左外兵郎中，又摄祠部。后属孟夏，以龙见请雩。时高阿那肱为相，谓真龙出见，大惊喜，问龙所在，师整容报曰：“此是龙星初见，依礼当雩祭郊坛，非谓真龙别有所降。”阿那肱忿然作色曰：“何乃干知星宿。”祭竟不行。师出而窃叹曰：“国家大事，在祀与戎。礼既废也，何能久乎？齐亡无日矣。”七年，周武帝平齐，授司赋上士。^④

在南北朝时期，礼学昌盛，无论是北朝还是南朝，各个政权普遍重视礼在统治中的作用，而在反汉化的潮流中，“礼废也”。在这种政治环境中，儒学发展无从谈起。

北齐的官方学术建设效果极差，不过民间私学的讲授传承状况比较兴盛。徐遵明是北朝学术传承最重要的人物。“北朝传经之儒，《北史》所载多于南朝，然其间号为大儒，能立宗开派者，当推徐遵明。”^⑤

《北齐书·儒林传序》详尽地介绍了徐遵明学派的传承情况：“凡是经学诸生，多出自魏末大儒徐遵明门下。河北讲郑康成所注《周易》。遵明以传卢

① 《北史》卷八一，《儒林传序》，中华书局1974年版，第2705页。

② 《北史》卷八一，《儒林传序》，中华书局1974年版，第2705~2706页。

③ 许福谦：《东魏北齐胡汉之争新说》，《文史哲》1993年第3期，第26~29页。

④ 《隋书》卷六六，《源师传》，中华书局1973年版，第1152~1153页。

⑤ 马宗霍：《中国经学史》，上海书店1984年版，第81页。

景裕及清河崔瑾，景裕传权会，权会传郭茂。权会早入京都，郭茂恒在门下教授，其后能言《易》者多出郭茂之门。河南及青、齐之间，儒生多讲王辅嗣所注《周易》，师训盖寡。齐时儒士，罕传《尚书》之业，徐遵明兼通之。遵明受业于屯留王总，传授浮阳李周仁及渤海张文敬及李铉、权会，并郑康成所注，非古文也。下里诸生，略不见孔氏注解。武平末，河间刘光伯、信都刘士元始得费彪《义疏》，乃留意焉。其《诗》、《礼》、《春秋》尤为当时所尚，诸生多兼通之。《三礼》并出遵明之门。徐传业于李铉、沮俊、田元凤、冯伟、纪显敬、吕黄龙、夏怀敬。李铉又传授刁柔、张买奴、鲍季详、邢峙、刘昼、熊安生。安生又传孙灵晖、郭仲坚、丁恃德。其后生能通《礼经》者多是安生门人。诸生尽通《小戴礼》，于《周》、《仪礼》兼通者十二三焉。河北诸儒能通《春秋》者，并服子慎所注，亦出徐生之门。张买奴、马敬德、邢峙、张思伯、张雕、刘昼、鲍长暄、王元则并得服氏之精微。又有卫覬、陈达、潘叔度难虽不传徐氏之门，亦为通解。又有姚文安、秦道静初亦学服氏，后更兼讲杜元凯所注。其河外儒生俱伏膺杜氏。其《公羊》、《穀梁》二传，儒者多不措怀。《论语》、《孝经》，诸学徒莫不通讲。诸儒如权会、李铉、刁柔、熊安生、刘轨思、马敬德之徒多自出义疏。虽曰专门，亦皆粗习也。”^①

除了通《毛诗》者多出于魏朝博陵刘献之之外，其他诸经学者一般都出自徐遵明门下。徐遵明尊郑玄之学，郑玄易学有赖于徐遵明的讲授，在北方影响极大。郑玄易学的传承也从徐遵明开始再次有了比较明确的谱系。卢景裕师从徐遵明，曾注《周易》，代表了北方易学的最高水平。

3. 西魏、北周的文化弱势

宇文泰和高欢都是承六镇鲜卑化武人集团反对孝文帝汉化政策而兴起的人物，只是宇文泰所凭籍的人才、地利都远在高欢之下。宇文泰入关时，“田无一成，众无一旅”，面对“关陇寇乱，百姓凋敝”的现状，他推行了“关中本位政策”。这一理论是陈寅恪先生提出来的，包含有两层意思，一是关陇物质本位政策“建立府兵，改易府兵将领的郡望与姓氏，并命府兵军士改从其将领之姓，是宇文泰关中物质本位政策的重要表现之一”^②；一是关陇文化本位政策。“宇文泰为了对抗高氏与萧梁，必应别有一个精神上独立的、自成系统的文化政策，以维系关陇地区胡汉诸族的人心，使之成为一家，从思想

① 《北齐书》卷四四，《儒林传序》，中华书局1972年版，第583~584页。

② 万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，黄山书社1987年版，第309页。

文化上巩固关陇集团。”而所谓“关陇文化本位政策”要言之，即“阳傅《周礼》经典制度之文，阴适关陇胡汉现状之实。内容上是上拟周官的古制”。^① 陈寅恪先生的这一理论对于中古史研究极具启发意义。从宇文泰实施关中本位政策来看，事实上是在军事实力、政治实力、文化实力全面处于弱势的情况下采取的一种举措。

史称宇文泰“崇尚儒术，明达政事”^②，更合理的说法应该是宇文泰重视“儒法之术”。西魏时期，局势比较险恶，政权的生存和发展是压倒一切的大事。在宇文泰的思想中，有着浓重的实用主义的功利思想。“德刑并用，勋贤兼叙”是他的执政方针。在宇文泰眼中，儒家与法家都是治国之术，西魏、北周的统治思想相比较而言也就更重视法儒结合。“近代之政，先法令而后经术。”^③ 在这种情况下，儒学不会有实质性的发展。北周最为重要的汉族士人当为苏绰，宇文泰在他的协助之下依《周礼》而创建制度。苏绰志不在学术，不是精研典籍的儒士，而是一位政治谋士。初为官，宇文泰并没有留意苏绰。后来一次机会让苏绰展现自己卓越的政治才华：“……太祖大悦，因问天地造化之始，历代兴亡之迹。绰既有口辩，应对如流。太祖益喜。乃与绰并马徐行至池，竟不设纲罟而还。遂留绰至夜，问以治道，太祖卧而听之。绰于是指陈帝王之道，兼述申韩之要。太祖乃起，整衣危坐，不觉膝之前席。语遂达曙不厌。诘朝，谓周惠达曰：‘苏绰真奇士也，吾方任之以政。’即拜大行台左丞，参典机密。自是宠遇日隆。绰始制文案程式，朱出墨入，及计帐、户籍之法。”^④ 这是一次关于“帝王之道，申韩之要”的长谈，宇文泰关心的问题并不是如何施行儒家思想的道德教化，他与苏绰的讨论也不关注《五经》之义，他们的契合点在于关注如何在军事、政治等各方面落后的局势下使政权稳固并发展壮大。为了这个目的，“申韩”之术也可以使用，并不拘泥于儒家思想。正如吕思勉先生所说：“指陈帝王之道，不过门面语，兼述申韩之要，是实为当时求治之方，盖为治本不能废督责，而当文武官吏，竞为贪虐之乱世为尤要也。”^⑤ 最终，宇文泰命苏绰、卢辩依周制改创制度。“三年春正月丁丑，初行周礼，建六官。以太祖为太师、大冢宰，柱国李弼为太傅、大司徒，赵贵为太保、大宗伯，独孤信为大司马，于谨为大司寇，侯莫陈崇

① 万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，黄山书社1987年版，第309页。

② 《周书》卷二，《文帝纪下》，中华书局1971年版，第37页。

③ 《周书》卷四五，《儒林传》，中华书局1971年版，第819页。

④ 《周书》卷二三，《苏绰传》，中华书局1971年版，第382页。

⑤ 吕思勉：《两晋南北朝史》，上海古籍出版社1983年版，第737页。

为大司空。初，太祖以汉魏官繁，思革前弊。大统中，乃命苏绰、卢辩依周制改创其事，寻亦置六卿官，然为撰次未成，众务犹归台阁。至是始毕，乃命行之。”^①

北周时期官学建设并不受重视，只是在周武帝天和二年（567年），方“立露门学，置生七十二人”^②。北朝后期，学术传承主要依靠民间私学讲授，徐遵明“讲学于外，二十余年，海内莫不宗仰”。刘兰“学徒前后数千，成业者众”。张吾贵“每一讲唱，门徒千数”。刁冲“惟以讲学为心，四方学徒就其业者岁有数百”。李铉“教授乡里，圣徒恒至数百。燕赵之间能言经者，多出其门”。张买奴“门徒千余人”。马敬德“教授于燕赵间，生徒随之者众”。冯元兴“年二十五还乡教授，常数百人”。熊安生“岁岁游讲，从之者倾郡县”^③。这些私学讲授多集中在山东、河北之间，可见北朝学术的中心地区主要在河北、山东一带，史称“齐鲁赵魏，学者尤多”^④。北齐经历了反汉化的冲击，儒学发展特别是官方学术的发展受到抑制，但是太和之后兴起的民间私学兴盛的局面在这一时期继续。北周官方儒法兼用，特别重视《周礼》之学与政治的比附。郑玄易学始终不能受到官方的重视与支持。在隋朝，郑玄《周易注》逐渐散佚无闻。

二、南学的北传

隋继北周而起，凭借强大的军事实力灭南陈，马上可以得天下而不可治天下，当杨坚统一全国后，原来北周重视法家思想的实用的功利主义官方意识形态也要做出相应调整，儒学建设的重要性也凸现出来。北周原本处于文化相对不太发达的关中地区，北学的中心区域在河北而不在关中，这就决定了北周注重招贤纳士。《周书·儒林传》所记载的北周硕儒，最为时所重者一为沈重，二为熊安生。沈重是自梁入周，熊安生也是在北齐灭亡后才入周。又周武帝灭齐之后，曾征十八位北齐名士，有中书监阳休之、吏部尚书袁聿修、卫尉卿李祖钦、度支尚书元修伯、大理卿司马幼之、司农卿崔达孳、秘书监源文宗、散骑常侍兼中书侍郎李若、散骑常侍给事黄门侍郎李孝贞、给

① 《周书》卷二，《文帝纪下》，中华书局1971年版，第36页。

② 《周书》卷五，《武帝纪上》，中华书局1971年版，第74页。

③ 参见《魏书》卷八四《儒林传》，《北齐书》卷四四《儒林传》，《北史》卷八一、八二《儒林传》。

④ 《北史》卷八一，《儒林传序》，中华书局1974年版，第2707页。

事黄门侍郎卢思道、给事黄门侍郎颜之推、道直散骑常侍兼中书侍郎李德林、通直散骑常侍兼中书舍人陆义、中书侍郎薛道衡、中书舍人高行恭、辛德源、王劼、陆开明等人。隋统一全国后，更是进行了大规模的迁徙南方士人人关中的举动。这种迁徙带有多重政治意图，不过造成的一个重要的结果就是南方儒学的迅速北传。

从儒学的流传来看，齐地士人人周所造成的影响远不及梁、陈，北齐境内的河北的儒学主要存在于民间，其传播方式以民间的私人讲授为主，因此大量的儒生不会因为北齐政权的败亡而入北周。而南朝梁以后官方极为重视官学的建设，南方最著名的学者基本都是国子博士或者文化官员，随着隋朝对江南的征服，大部分著名的学者都进入北方，南学也就随之北传。张讥、沈德威、王元规、张冲等人在陈亡以后多仕于隋，而开皇年间，杨坚也曾征山东义学之士，“（马）光与张仲让、孔笼、窦士荣、张黑奴、刘祖仁等俱至，并授太学博士，时人号为六儒。然皆鄙野，无仪范，朝廷不之贵也。士荣寻病死。仲让未几告归乡里，著书十卷，自云此书若奏，我必为宰相。又数言玄象事。州县列上其状，竟坐诛。孔笼、张黑奴、刘祖仁未几亦被遣去。唯光独存”^①。原北齐儒士多不在官学而在民间，张仲让等人与南朝张讥等人相比，实在算是“鄙野之士”，朝廷并不重视这些乡间野夫，张仲让因狂言被诛，孔笼、张黑奴、刘祖仁都被遣走，最后只剩下马光被隋所用。通过这一对比，杨坚对南方学者的重视程度尽显无遗。

又隋炀帝大业年间，振兴学校教育，大举征召儒生，“使相与讲论得失于东都之下，纳言定其差次，一以闻奏焉”^②，其中的杰出士人都被授以官职，任教于国子、太学。这是一次比较盛大的征召，儒生“远近毕至”。当时礼部侍郎许善心推荐了徐文远、包恺、褚徽、陆德明和鲁世达，五人全都来自于南方，其学术完全属于南学范围，其中陆德明“与鲁（世）达、孔褒俱会门下省，共相交难，无出其右者”，“（褚）徽博辩，无能屈者”。事后五人都被授予国子、太学的博士、助教，在京洛一带聚徒讲授。^③这次由政府主持的征召和论难，胜出的多为南方儒士，他们也赢得了极高的学术声望，“时人称文远之《左氏》、褚徽之《礼》、鲁达之《诗》、陆德明之《易》，皆为一时之最”^④。

① 《隋书》卷七五，《儒林传·马光传》，中华书局1973年版，第1717页。

② 《隋书》卷七五，《儒林传序》，中华书局1973年版，第1707页。

③ 详见《北史·儒林传下》、《隋书·儒林传》、《旧唐书·儒学传上》。

④ 《旧唐书》卷一八九，《儒林传·徐文远传》，中华书局1975年版，第4943页。

不仅如此，隋朝最为著名的学者元善、何妥、萧该等人虽由周入隋，但是他们严格意义上说都是南学之士。

元善，河南洛阳人。年少时，其祖父元叉在政治斗争中被诛，所以其父元罗南奔于梁，官至征北大将军、青冀二州刺史。

善少随父至江南，性好学，遂通涉五经，尤明《左氏传》。及侯景之乱，善归于周。武帝甚礼之，以为太子官尹，赐爵江阳县公。每执经以授太子。开皇初，拜内史侍郎，上每望之曰：“人伦仪表也。”凡有敷奏，词气抑扬，观者属目。陈使袁雅来聘，上令善就馆受书，雅出门不拜。善论旧事有拜之仪，雅不能对，遂拜，成礼而去。后迁国子祭酒。上尝亲临释奠，命善讲《孝经》。于是敷陈义理，兼之以讽谏。上大悦曰：“闻江阳之说，更起朕心。”赉绢百匹，衣一袭。^①

元善少年时代在南方接受了完整的学术教育，后来因为侯景之乱归于北周，他的学术构成完全是南方学术，而且他“风流酝藉，俯仰可观，音韵清朗，听者忘倦”^②，因为讲学风格不类于枯燥刻板的北学而声名鹊起。

何妥八岁就“游国子学”，接受了完整的南学教育。何妥聪慧过人，少年时就名扬天下，后来在荆州陷落后入北周。北周武帝非常重视他，授太学博士。杨坚受禅后，“除国子博士，加通直散骑常侍，进爵为公”^③。何妥是隋朝最为著名的学者，也是著名的易学家，曾撰《周易讲疏》十三卷。

萧该，梁鄱阳王恢之孙。少封攸侯。梁荆州陷，与何妥同至长安。“性笃学，《诗》、《书》、《春秋》、《礼记》并通大义，尤精《汉书》，甚为贵游所礼。开皇初，赐爵山阴县公，拜国子博士。”^④

值得关注的是，隋朝时期，北方最为著名的大儒刘炫、刘焯并不为杨坚、杨广所重。“刘炫聪明博学，名亚于焯，故时人称二刘焉。天下名儒后进，质疑受业，不远千里而至者，不可胜数。论者以为数百年以来，博学通儒，无能出其右者。”^⑤作为北方学术的最杰出的代表，却很难被官方容纳。刘焯先是“后因国子释奠，与炫二人论义，深挫诸儒，咸怀妒恨，遂为飞章所谤，

① 《隋书》卷七五，《儒林传·元善传》，中华书局1973年版，第1707~1708页。

② 《隋书》卷七五，《儒林传·元善传》，中华书局1973年版，第1708页。

③ 《隋书》卷七五，《儒林传·何妥传》，中华书局1973年版，第1709~1710页。

④ 《隋书》卷七五，《儒林传·萧该传》，中华书局1973年版，第1715页。

⑤ 《隋书》卷七五，《儒林传·刘焯传》，中华书局1973年版，第1718页。

除名为民”。后来因为不应蜀王征召而被“遣人枷送于蜀，配之军防”。隋炀帝继位后，迁太学博士，也很快以疾去职。几年后，被征召以待顾问，上《历书》，却因为与太史令张胄玄多不同，被驳不用。大业六年卒，时年六十七。刘炫为之请谥，朝廷不许。作为名扬海内的大儒，一辈子无法被官方认可，这是很值得玩味的事情。

刘炫的命运也和刘焯类似。先是因为伪造书籍取赏被人揭发而贬为平民，后来也与刘焯一起因据蜀王征召而被羞辱，即使后来因为牛弘的赏识而为太学博士，却因刘炫心高气傲觉得“品卑”而去职。后来隋炀帝派人去请，却因为有人“言其无行”事罢。刘炫的下场异常凄惨，在隋末乱世中冻饿而死。

刘焯、刘炫这样的硕儒在隋朝如此潦倒，固然有其个人的原因，比如刘炫“性躁竞，颇俳谐，多自矜伐，好轻侮当世，为执政所丑，由是官涂不遂”^①，但二刘是北方学者中的代表，其学术无法为官方所用，也说明在隋时北学已经衰微。

隋朝的官学基本被南方学者控制，王弼易学也成为官方学术的主流选择，郑玄易学在北朝时期大行于河北的局面一去不返。

三、严禁讖纬对郑玄易学的打击

隋唐都是统一的中央集权政权，官方对于学术的影响力远远大于南北朝时期，此时官方对于郑玄易学的态度就是决定其生死的至关重要的原因。而隋唐时期，政治上更重视人事，象数易学的思维模式被摒弃，特别是唐太宗重视从儒家思想中汲取治国之道，崇尚义理、全言人事的王弼易学比起“多参天象”的郑玄象数易学更适合政治的需要。不仅如此，隋唐时期大一统的政权对思想控制异常严格，严厉禁绝讖纬，这也是对郑玄易学重要的打击。

隋唐时期严厉打击讖纬的政治举措也对北学造成了重大打击，郑玄易学也被波及。北学与南学的一个重要区别就是是否用纬书的理论。东魏李业兴出使梁朝，与梁武帝萧衍及散骑常侍朱异辩难学术。他们就多个学术话题展开辩论，其中，对明堂圆方问题有针锋相对的数轮辩难：

业兴曰：“我昨见明堂四柱方屋，都无五九之室，当是裴颢所制。明堂上圆下方，裴唯除室耳。今此上不圆何也？”异曰：“圆方之说，经典

^① 《隋书》卷七五，《儒林传·刘炫传》，中华书局1973年版，第1723页。

无文，何怪于方？”业兴曰：“圆方之言，出处甚明，卿自不见。见卿录梁主《孝经义》亦云上圆下方，卿言岂非自相矛盾。”异曰：“若然，圆方竟出何经？”业兴曰：“出《孝经援神契》。”异曰：“纬候之书，何用信也。”业兴曰：“卿若不信，灵威仰、叶光纪之类经典亦无出者，卿复信不？”异不答。^①

南朝建明堂是遵照裴颢的理论，这属于魏晋新学，不同于以往。而李业兴认为这种明堂不合规范。李业兴用《孝经纬》之《孝经援神契》的说法来立论，而朱异的回答是纬候之书不可信。双方的焦点是纬书是否可信，可见北学重纬书，而南学不重纬书。郑玄思整百家之不齐，总结汉代学术，对各家纬书多做注。据《隋书·经籍志》所载，郑玄曾经注《易纬》、《尚书纬》、《尚书中候》、《诗纬》、《礼记默房》等。郑玄注重对《易纬》的研究，他不仅注解了《易纬》，而且借助《易纬》构建了自己的象数易学体系。郑玄的八卦卦气说、十二消息卦气与杂卦卦气说、四正卦二十四气说等学说都是借助于对《易纬·通卦验》、《稽览图》、《是类谋》等纬书的思想来阐发的，他的易学天道观也主要体现在《易纬·乾凿度》的注解中。可以说，对纬书的重视也是郑玄易学一个突出的特点。而自东汉以后，出于各种目的，许多政权都严厉打击讖纬，每一次打击都是对郑玄易学的一次冲击。

《隋书·经籍志》云：“至宋大明中，始禁图讖，梁天监已后，又重其制。及高祖受禅，禁之逾切。炀帝即位，乃发使四出，搜天下书籍与讖纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。自是无复其学，秘府之内，亦多散亡。今录其见存，列于六经之下，以备异说。”^②其实从曹魏时期就曾明确地“科禁内学”，^③要求上缴讖纬诸书，私自藏匿为犯罪。晋武帝司马炎于泰始三年“禁星气讖纬之学”^④。前秦苻坚也曾“禁《老》、《庄》、图讖之学”^⑤。南朝刘宋、萧梁、北魏道武帝都曾明令禁绝讖纬。到了隋朝，政府对于讖纬的打击异常严厉，隋文帝开皇十三年二月丁酉，“制私家不得隐藏纬候图讖”^⑥。隋炀帝又是将与讖纬相涉之书尽皆焚毁。这些禁讖纬的举措都是出于加强思想

① 《魏书》卷八四，《李业兴传》，中华书局1974年版，第1862~1863页。

② 《隋书》卷三二，《经籍志》，中华书局1973年版，第941页。

③ 《三国志·魏书》卷二三，《常林传》，裴松之注引《魏略》，第660页。

④ 《晋书》卷一，《武帝纪》，中华书局1974年版，第56页。

⑤ 《晋书》卷一，《武帝纪》，中华书局1974年版，第2897页。

⑥ 《隋书》卷二，《高祖杨坚下纪》，中华书局1973年版，第38页。

控制、维护政权稳定的目的。中国古代有一种现象，就是每逢乱世，总是会有各种各样的谶语、歌谣出现，这些说法其实都是由乱世争霸的各方势力精心编纂出来的，意在争夺民心，为自己造势。自东汉光武帝之后，图谶之学也在经学神学化的过程中成为汉代学术的组成部分。现在学术界普遍认同谶与纬不同，谶自谶，纬自纬，不过在隋唐以前，谶纬往往是紧密相联，一荣俱荣，一损俱损的。纬候图谶之学是北学的重要组成部分，北方学者多有精于此道者，如刁冲，“学通诸经，偏修郑说，阴阳、图纬、算数、天文、风气之书莫不关综，当世服其精博”^①；李业兴，“博涉百家，图纬、风角、天文、占候无不详练，尤长算历”^②。北朝礼学大家熊安生也曾“讨论图纬，摭摭异闻，先儒所未悟者，皆发明之”^③。房晖远，“幼有志行，治《三礼》、《春秋三传》、《诗》、《书》、《周易》，兼善图纬”^④。马光也是“图书谶纬，莫不毕览”^⑤。当谶纬之学被严厉打压之时，北学无疑也遭受重创。这也是南学胜北学的重要原因。隋唐时期对谶纬严厉的打击使得纬书基本绝迹，掺杂了大量纬书理论的郑玄易学在隋时逐渐衰微与此不无关系。

作者单位：北方工业大学

① 《魏书》卷八四，《刁冲传》，中华书局 1974 年版，第 1858 页。

② 《魏书》卷八四，《李业兴传》，中华书局 1974 年版，第 1861 页。

③ 《周书》卷四五，《熊安生传》，中华书局 1974 年版，第 812 页。

④ 《隋书》卷七五，《儒林传·房晖远传》，中华书局 1973 年版，第 1716 页。

⑤ 《隋书》卷七五，《儒林传·马光传》，中华书局 1973 年版，第 1717 页。

易学与柳宗元的文学创作

张倩郢

摘 要：《周易》是我国古代的重要典籍，被当做是各种思想的大道之源。它涵盖广大，立旨精深，囊括了天、地、人万象万物的知识精华与基本规律。唐代大文学家柳宗元深受《易》之“革故鼎新”思想的影响，通过自己的文学实践，对中唐文学的系列创新，为后来中国文学的发展做出了巨大贡献。

关键词：《周易》 柳宗元 文学

“易”是中华民族智慧的结晶，是对包括自然、社会、人类的历史发展等问题进行理论上的探索和说明。但其中呈现的天人合一、阴阳互动的观点也为中国古代文学所借鉴，为古代文论提供了哲理基础。尽管在《周易》中没有突显过有关文学理论或文学创作的具体内容，但中国古代文学的创作有着绝对的儒家崇经的意识，而《周易》为群经之首，自然会对中国古代文学的发展产生极大的影响。刘勰在《文心雕龙·宗经》说：“故论、说、辞、序，则《易》统其首。”他认为，《周易》成为论、说、辞、序等文学体裁的渊源。同时，《周易》的写作方法和内容对中国古代文学创作的文章构思影响深远。柳宗元是中唐时期杰出的“文章之士”，在文学上取得了多方面的成就。他的文学创作的思想和成就，不仅引领了中唐文坛的新风尚，而且对之后中国文学也有着非常重要的启示作用。柳宗元“学《易》、识《易》、用《易》”，对《易》学深刻钻研，用心领悟，并用《易》的智慧不断指导其人生的轨迹也影响着其文学创作。《易》之精华在柳宗元的诗文中频频出现，如《畋民诗》、《祭杨凭詹事文》、《贺践祚表》、《即位贺表》、《贺册太上皇后表》、《送易师杨君序》、《送韩丰群公诗后序》、《与萧翰林俛书》等，都涉及《易》的内容。可见，在秉承儒家“中正”思想和不断完善自身修养的同时，柳宗元的文学思想和创作也深受儒家经典《周易》的影响。

一、从“天人合一”到“文以明道”的写作宗旨

《周易》天人合一的思想成为柳宗元“文者以明道”文学思想的哲理基础。《周易》是“文以明道”的思想渊源。《说卦》云：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”这里用自然比拟社会，用天道比拟人道，是说《周易》中蕴含天人合一的道理，而天人合一既是自然界本身运动变化所表现出来的法则，也是人类活动所应该遵循的规律。这种关于“天道”、“地道”、“人道”的论述，对后代的文学发生了深刻而广泛的影响。《观卦·彖传》曰：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”《贲卦·彖传》曰：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”都说明了从对自然规律观察而确立人事活动的规律，自然与人是为合一的。《周易》又说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”^①意思是人不仅在生产生活中顺应自然规律，而且道德精神与一切活动，都要同自然达到最高的和谐统一，所以“天人合一”的思想，不仅仅是对自然规律的遵循，而更多的是社会伦理道德与自然的合一，所以在人的精神领域中必须与自然的客观存在统一。

正是对“天”道的认识，才直接启发了历代诗客文人对于文学创作的探索。所以，作为人精神领域的文字载体，文学创作中就自然引入了与“天人合一”思想相吻合的“道因文传，文道相通”的思想。而对这一思想，柳宗元在《答韦中立论师道书》一文中已明确提出。他说：“始吾幼且少，为文章，以辞为工。及长，乃知文者以明道，是固不苟为炳炳烺烺，务彩色、夸声音而以为能也。凡吾所陈，皆自谓近道，而不知道之果近乎远乎？”^②他说通过自己的学习、写作与文学实践，逐渐地明白了文以明道的思想。最早提出“明道”一词的是南朝齐梁时期杰出的思想家刘勰，他在《文心雕龙·原道》中从“天人合一”的观点出发，提到人文“肇自太极”、“与天地并生”、“傍及万品，动植皆文”的“明道”观。柳宗元对“文以明道”的观点的认识也是有一过程的，年轻时的柳宗元多是习文与科举，对于文道并不是特别

① 《周易·乾卦·文言》。

② 《柳宗元集》，中华书局1979年版，第871页。

关注，随着政治实践和人生阅历的丰富，他更加关注“文道”和辅时及物的作用，并多次在文章中提到其“有益于世”。在《报崔黯秀才论为文书》中提到：“辱书及文章，辞意良高，所向慕不凡近，诚有意乎圣人之言。然圣人之言，期以明道，学者务求诸道而遗其辞。辞之传于世者，必由于书。道假辞而明，辞假书而传，要之，之道而已耳。道之及，及乎物而已耳。斯取道之内者也。”^①特别地指出了“文道”的重要性，同时在《杨评事文集后序》提出“文之用，辞令褒贬，导物讽喻而已。虽其言鄙野，足以备于用。然而阙其文采，固不足以耸动时听，夸示后学。立言而朽，君子不由也”^②。不但强调“文道”的重要性，并且主张文与道的统一，这是一种文、道并重的观点。《报崔黯秀才论为文书》中又说：“今世因贵辞而矜书，粉泽以为工，遁密以为能，不亦外乎。”“凡人好辞工书，皆病癖也。”在《答严厚舆秀才论为师道书》中说：“马融、郑玄者，二子独章句师耳。今世固不少章句师，仆幸非其人。”^③在这些文章中，他反对专门讲究用词的骈文之风和死钻章句不放的写作风气。在他看来，“道”借助于文章而更加生动鲜明，文章因为“道”而更加意味深长。这和《周易》提倡的“天人合一”思想是统一的，通过文字载体使人类的道德理念和社会自然规律相统一。他面对社会现状，为实现自己“利安元元”的政治理想，钻研古今典籍，吸收与借鉴前人成果，写下了大量的理论著作，以“文以明道”的热情宣扬自己的政治观点和社会改革理想，弘扬儒道，积极投入散文革新的运动中，写出了许多优秀的山水游记、诗歌和辞赋。他寄情山水写“永州八记”，赋予永州山水以人的品格与灵性，表达自己对理想社会和美好人格的向往；在《钴鉞潭西小丘记》中云：“更取器用，铲刈秽草，伐去恶木，烈火而焚之”、“嘉木立，美竹露，奇石显”，更是提出“目谋”、“耳谋”、“心谋”、“悠然而虚者与神谋”，把自己追求完美的政治理想与山水景色融为一体，这在《袁家渴记》、《石涧记》、《石渠记》等篇目中皆有体现。柳宗元在《天对》、《天说》、《非国语》等哲学著作中，用文学的笔端阐述人生哲理，以大无畏的精神批判“天命论”，宣传唯物论观点、民本思想和改革政治的主张，并结合自然科学的研究，总结历史的经验，揭示了大自然的构造和人类的命运，观点犀利，视角新颖，思想深邃。

① 《柳宗元集》，中华书局1979年版，第886页。

② 《柳宗元集》，中华书局1979年版，第578页。

③ 《柳宗元集》，中华书局1979年版，第878页。

二、从“观物取象”到“辅时及物”的创作方法

《周易》观物取象的理论特征影响了柳宗元“辅时及物”的写作手法。《周易》中观物取象的手法表现突出，主要集中在对卦辞和爻辞的解释上，如《观》卦，下坤上巽，“坤”象征大地，“巽”是指风，也象征挺立的树木。

《观》：盥而不荐。有孚颙若。

《彖》曰：大观在上，顺而巽，中正以观天下，观。“盥而不荐，有孚颙若”，下观而化也。观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。

《象》曰：风行地上，观。先王以省方观民设教。

初六，童观，小人无咎，君子吝。

《象》曰：“初六童观”，“小人”道也。

六二，窥观，利女贞。

《象》曰：“窥观女贞”，亦可丑也。

六三，观我生，进退。

《象》曰：“观我生进退”，未失道也。

六四，观国之光，利用宾于王。

《象》曰：“观国之光”，尚宾也。

九五，观我生，君子无咎。

《象》曰：“观我生”，观民也。

上九，观其生，君子无咎。

《象》曰：“观其生”，志未平也。^①

可见“观”的内容是观物、观人、观己，观察到外在的生存环境，“观我生”，是指不但观自然风景以及各种触景生情的现实物事，而且由物感人，探究人的现实生活。这就提出了文学家只有深观现实人生，才能有感而发，言之有物，真实地反映和表现现实人生。将“观”引入文学领域，就是柳宗元所提倡的“辅时及物”之道。

“辅时”就是把握时代特征，有利于时代发展；“及物”就是和现实的事

^① 《周易·观卦》。

物发展相联系。柳宗元在《答吴武陵〈非国语〉书》中写道：“仆之为文久矣，然心少之，不务也，以为是特博弈之雄耳。故在长安时，不以是取名誉，意欲施之事实，以辅时及物为道。自为罪人，舍恐惧则闲无事，故聊复为之。然而辅时及物之道，不可陈于今，则宜垂于后。”^①可见柳子的“辅时及物”实际上就是说在“文以明道”的基础上，要更进一步地贴近现实，使文章有益于事，不要空谈，从而更好地服务社会，服务时代，服务大众。

柳宗元在实行“辅时及物”之道时，更是明确了两种文学类型，也就是著述、比兴。后来柳宗元又进一步阐述：“著述者流，盖出于《书》之谟、训，《易》之象、系，《春秋》之笔削，其要在于高壮广厚，词正而理备，谓宜藏于简册也。比兴者流，盖出于虞、夏之咏歌，殷、周之风雅，其要在于丽则清越，言畅而意美，谓宜流于谣诵也。”^②进一步指出了自己著述的源流，其中具体提到取《易》之象、系。在创作的思想内容上，柳宗元通过分析具体存在的社会现象或者历史事实，谴责不合理的社会现实，树立正确的社会历史观，并提出自己秉承中正之道的政治思想。在《封建论》中，柳宗元通过严密的逻辑论证、全面充实的说理论证、丰富翔实的历史事实、激荡的文字，借古喻今，抨击了唐朝藩镇割据的弊政。柳宗元极力提倡“辅时及物”，撰写众多文章，以实现“利安元元”的政治理想。如《种树郭橐驼传》讲述了一位以种树为业的驼背老农，因为懂得树木生长的自然规律，所种树木生长得很好，所以很多人都请他去帮忙。文章细致地介绍了郭橐驼自己培植树木的经验，并将善植者与不善植者对照，用来讲明种树的道理。种树本来是日常生活中平常的事情，但善于作文章的柳宗元，由从种树之道引出为官之理，写道：“问者曰：‘以子之道，移之官理，可乎？’驼曰：‘我知种树而已，理，非吾业也。然吾居乡，见长人者好烦其令，若甚怜焉，而卒以祸。且暮吏来而呼曰：官命促尔耕，勸尔植，督尔获，蚤缫而绪，蚤织而缕，字而幼孩，遂而鸡豚。鸣鼓而聚之，击木而召之吾小人辍饔飧以劳吏者，且不得暇，又何以蕃吾生而安吾性耶？故病且怠。若是，则与吾业者其亦有类乎？’问者曰：‘嘻，不亦善夫！吾问养树，得养人术。传其事以为官戒。’”^③抨击政令苛刻繁杂，扰民生活，以寓言的说理方式秉承儒家的中道思想和民本思想。柳宗元大胆揭露弊政，提出顺应民意的治民措施。再如《捕蛇者

① 《柳宗元集》，中华书局1979年版，第824页。

② 《柳宗元集·杨评事文集后序》，中华书局1979年版，第578页。

③ 《柳宗元集·种树郭橐驼传》，中华书局1979年版，第473页。

说》：“故为之说，以俟夫观人风者得焉。”^① 揭露暴赋酷役对人民的残害，比毒蛇更甚，希望官吏能从中汲取教训。《驳复仇议》通过徐元庆为父报仇的故事，提出“刑”、“旌”必须合乎国家法典，切合实际，法律面前人人平等，才能达到立国安民的目的。柳宗元《时令论上》几乎就是一份完备的“施政纲领”。《古东门行》中柳宗元借武元衡被刺一事指出朝廷隐患，警示当朝应防患于未然。在《送宁国范明府诗序》中，他提出“官为民役”的观点。《敌戒》提醒人们应当居安思危。他还写过《柳州城西北隅种柑树》、《种柳戏题》和《种木槲花》等几首诗，通过种橘之小事，表达了反对以权谋私的思想主张。

如前所提“神志”在创作（写作）意义上，亦有情景融会的意味。神之涵意除了前面之意义以外，还有顺应自然之情景融会的意味。造成情景融会的境界，也就有了借景抒情、情融于景之情景相生之妙。例如柳宗元之山水游记，并非客观、冷漠地描写景物之外貌，而是捕捉刻画景物之神态，进而反映作者之情感。其中《至小丘西小石潭记》，作者以透过游鱼、日光、鱼影，衬托出潭水之清澈，一面写鱼，兼写潭水，虽无一字及水，潭水的清澈呈露无遗。而最后人鱼并写，达到情景交融的境界。再如柳宗元贬谪永州后创作的五言绝句《江雪》，是柳宗元诗歌代表作之一，更是唐诗中不可多得的珍品。诗中云“千山鸟飞绝，万径人踪灭”，用人鸟踪绝来形容苍凉世界，在景的描述中指代其政治前程上的一片空白。接下来的“孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪”，则表达他的奋斗志向，可见柳宗元不是为写景而写景，而是在借景抒情，抒发一种强烈的政治情感。

这些都说明柳宗元认为的文学创作的根本源泉是生活，而不应该是什么空洞的“道”，而没有生活实践为基础，是不可能实现真正理想的“利安元元”。而《周易》对历代文人“辅时及物”的写作手法的影响，在柳宗元这里得到了淋漓尽致的发挥。

三、从“自强不息”到“雄深雅健”的写作风格

柳宗元“雄神雅健”的写作风格，深受《周易》刚健思想的影响。韩愈曾说柳子的文章“雄深雅健，似司马子长”^②。柳宗元的文章，特别是他的论

① 《柳宗元集》，中华书局1979年版，第455页。

② 刘禹锡：《唐故柳州刺史君集》，《刘宾客文集》。

说文的风格，充满了硬朗的特色。这些文章的内容深刻雄伟，创作笔法更是强健有力。就像刘熙载的评价“柳州之文如山”^①。山，挺拔峻峭，形象地概括了柳宗元文章的特色。

《系辞》曰：“一阴一阳之谓道。”《周易》就是以阴阳理论为中心，表述宇宙的阴阳变化。《周易》用阴、阳两个符号的变化组合规律合为八卦，即：乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑。八卦的排列组合又生成八八之六十四卦，在其过程中无一不体现出阴阳互动的规律。“《周易》认为整个世界是在阴阳两种相反相成的力量的互相作用下不断运动、变化、生成、更新的。这一思想又为中国古代文论中的气势、风骨、韵律说提供了哲学依据。”^②

柳宗元在作品中，多次提到“气”这一词，并且以“和气”作为他的文化理想。在《为薛中丞浙东奏五色云状》中说道：“承天地之贞明，倒阴阳之和气。”^③这里的“倒阴阳之和气”正是符合了《周易》阴阳变化的过程，而“和气”可以理解作为一种人与自然的和谐之气。在追求“和气”的过程中，文章的气势、风骨、韵律决定于对阴阳二气的把握。阳即刚健的文风，阴即阴柔的手法，刚柔的不同决定了文章气势风格的不同。《周易》说“天行健，君子以自强不息”，可见在《周易》的阴阳互动思想中，更偏重于阳刚、强健。这一著名思想在柳宗元为文的过程中尤为显著。“深厚雅健”构成了柳文的风格，再加上柳宗元中正豁达的人品，形成了其独特的写作特点。唐代的文学家文章风格大都偏于硬朗，而柳宗元独特的为文气质更是凸显了这一点。韩愈称柳宗元的文章“雄深雅健，似司马子长”；而《柳子厚墓志铭》则说，柳宗元贬官前的文章“俊杰廉悍，议论证据今古，出入经史百子，卓厉风发”。北宋苏轼也说：“柳子厚诗在陶渊明下，韦苏州上。退之豪放奇险则过之，而温丽清深不及也。所贵乎枯澹者，谓其外枯而中膏，似澹而实美，渊明、子厚之流是也。”^④通过和陶渊明创作的比较，准确地概括了柳宗元在艺术表现上的特色。

柳宗元坚持做文章要有志气、正气、刚健之气。他认为：“刚健之气，终于人也为志，得之者，运行而可大，悠久而不息，拳拳于得善，孜孜于嗜学，则志者其一端耳。”^⑤这里的“刚健之气”就是《周易》中“天行健，君子以

① 刘熙载：《艺概·文概》。

② 孙老虎：《易道：中国古代文论的哲学基础》，《周易研究》2003年第6期。

③ 《柳宗元集》，中华书局1979年版，第1014页。

④ 《苏东坡续集》卷八。

⑤ 《柳宗元集》，中华书局1979年版，第79页。

自强不息”的刚健之气。这种刚健的气势在其论说文中表现得极为突出。柳宗元的论说文，观点犀利，论述紧密，论证方法丰富多变且深刻有力。如柳宗元在《桐叶封弟辩》写道：

古之传者有言，成王以桐叶与小弱弟戏曰：“以封汝。”周公入贺。王曰：“戏也。”周公曰：“天子不可戏。”乃封小弱弟于唐。

吾意不然：王之弟当封耶？周公宜以时言于王，不待其戏而贺以成之也。不当封耶？周公乃成其不中之戏，以地以人与小弱者为之主，其得为圣乎？且周公以王之言，不可苟焉而已，必从而成之耶？设有不幸，王以桐叶戏妇寺，亦将举而随之乎？凡王者之德，在行之何若。设未得其当，虽十易之不为病；要于其当，不可使易也，而况以其戏乎！若戏而必行之，是周公教王遂过也。吾意周公辅成王，宜以道，从容优乐，要归之大中而已，必不逢其失而为之辞。又不当束缚之，驰骤之，使若牛马然，急则败矣。且家人父子，尚不能以此自克，况号为君臣耶？是直小丈夫缺者之事，非周公所宜用，故不可信。

或曰：封唐叔，史佚成之。^①

柳宗元用短短几百字，辩议圣道。论点精确透辟，一针见血，醒人耳目，发人深思。

柳宗元文章的刚健之气还表现在他文章的语言文字艺术风格中。柳宗元的文字精确严谨，劲健有力，变化中显示出非凡气势。如在《与韩愈论史官书》说：“正月二十一日，某顿首十八丈退之侍者前：获书言史事，云具与刘秀才书，及今乃见书藁，私心甚不喜，与退之往年言史事甚大谬。……不有人祸，则有天刑。……今人当为而不为，又诱馆中他人及后生者，此大惑已。不勉己而欲勉人，难矣哉！”^② 文章开门见山，认为对方应该坚持真理，维护正义，而不要担心由于为人正直而遭祸受害。又如，柳宗元在《吊茆弘文》中赞扬了茆弘为国捐躯的忠贞人格和濒危不惧的勇敢精神，说：“古固有一死兮，贤者乐得其所。大夫死忠兮，君子所为。”表达了对茆弘的尊敬和认可，也寄托了为王叔文洗雪伸冤之情，言简意赅，健朗明确。在柳宗元的诸多作品中都体现这一特点，如《封建论》、《晋文公问守原论》、《驳复仇议》、《桐

① 《柳宗元集》，中华书局 1979 年版，第 105 页。

② 《柳宗元集》，中华书局 1979 年版，第 807 页。

叶封弟辨》、《伊尹五说桀赞》、《断刑论》等。柳子的散文创作冷峻，如勇敢的斗士，大胆地表达主张，无情地揭露社会黑暗，批判现实。

四、从“革故鼎新”到“推陈出新”的创新意识

《周易》变通的思想深刻影响了柳宗元的创新意识，使其对中国古代文学发展做出重大贡献。

《周易·系辞》明确说：“《易》穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利。”又说：“《易》之为书也，不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”《周易》以变化“日新”为根本，易学主张“天行健，君子以自强不息”^①，颂赞“刚健笃实，辉光日新”^②，要求“去故”“取新”^③，强调“日新之谓盛德，生生之谓易”^④。可见，“刚健有为，自强不息，推陈出新，革故鼎新，是贯穿于《周易》全书和整个易学发展史的基本思想线索”^⑤。

正是《周易》这种变化创新的思想，对中国古代文学的发展产生了深刻影响，也影响着柳宗元。他在《答韦中立论师道书》中明确提到：“本之《书》以求其质，本之《诗》以求其恒，本之《礼》以求其宜，本之《春秋》以求其断，本之《易》以求其动，此吾所以取道之原也。参之穀梁氏以厉其气，参之《孟》、《荀》以畅其支，参之《庄》、《老》以肆其端，参之《国语》以博其趣，参之《离骚》以致其幽，参之《太史公》以著其洁。此吾所以旁推交通而以为之文也。”这说明，柳宗元对《周易》的变化思想体会深刻。六爻递相推动的发展变化，阴阳二气运行不止、生生不息的运动特质，为柳宗元的文学创作提供了勃勃生机与充沛活力。

柳宗元在文学方面创新意识体现在以下两个方面：

首先，柳宗元对诗文体裁划分的贡献。柳宗元的文学创作成就是多方面的，他首先是一个杰出的散文家。在他一生留下的六百多篇作品中，散文占了主导地位。散文的体裁又遍及论说、传记、寓言、山水游记等。在散文创作的过程中，柳宗元本着《周易》不断变化的创新精神，在肯定前人文学成

① 《周易·乾卦·象传》。

② 《周易·大畜卦·彖传》。

③ 《周易·杂卦传》。

④ 《周易·系辞上》。

⑤ 张涛：《易学与中华民族创新精神》，《周易研究》2007年第2期。

就的同时为文学理论的发展作了大胆的创新，逐渐明确了诗文两体的界限。早在先秦时期中国的儒家经典中就提及问题的概念说“辞尚体要”^①。而深刻论述文体划分、考证源流的当属刘勰，在他的《文心雕龙》中，论及三十五种文体，对后世影响深远。但从刘勰《文心雕龙》到梁代的萧统《文选》，至唐代前期虽然对文体的观念逐渐成熟。但是，诗与文的区别界限并不是很清晰，直到唐代的柳宗元、韩愈领导的古文运动才逐渐突出了其分界认识。特别是柳宗元在散文创作中大力提倡“文以明道”、“辅时及物”的创作理念，在文学创作的内容形式上完备了诗文的划分。柳宗元把传统的五经划分为政治性文章和文艺性文章两类，一类是以《诗》为代表的文学艺术著作，另一类即《书》、《易》、《春秋》。其中“著述者流”，是指结构完整，立意高远者。又提及“比兴者流”，是指运用比喻、寄托、联想为主要写作特征的诗歌，并且说明诗歌的创作模范如殷商、周朝时的《国风》、《大雅》、《小雅》这类的诗歌，只有这样才能达到“丽则清越，言畅而意美”的诗歌之美。柳宗元认为这两种文章的类型具有其不同的写作意图和意义，对这两大类文章的区别，认识独到。虽然我们不能完全肯定其看法，但柳宗元在对文体的思考是深刻和明确的。这种勇于探索创新的文体论，一定程度上对中国古代文学的发展做出了贡献。至宋代，在柳宗元研究的基础上，文学家们明确提出了“散文”的观念。

其次，柳宗元作为中国古代文学集大成者，对各种文体的创作，进行了大胆的创新实践。柳宗元的寓言在继承先秦寓言《庄子》、《吕氏春秋》、《韩非子》、《列子》、《战国策》传统的基础上，创新发展。他的寓言多用来讽刺、抨击当时社会的丑陋现实，推陈出新，造意奇特，善用各种动物拟人化的艺术形象以寄寓哲理或表达政治见解。代表作《临江之麋》、《黔之驴》、《永某氏之鼠》合组成的《三戒》，通过麋、驴、鼠三种物态的描绘，反映现实，形象生动，语言犀利，篇幅虽短，而波澜起伏。《黑说》等篇嘲弄贪婪无厌、虚声惑众的人，同样嬉笑怒骂，因物肖形，表现了高度的幽默讽刺艺术。他的寓言在思想内容、艺术方式、语言表达、形象塑造等方面都有了创新和发展。

柳宗元的传记文学创作摆脱了对传记文学历史的依赖，自成体系，可以说柳宗元的传记文创作在继承《史记》、《汉书》的传统的同时而有所创新。柳宗元的创作明显地受到唐代新兴的传奇小说的影响。从这个意义上说，柳

^① 《尚书·毕命》。

宗元传记文在我国传记文学发展史上起到了继往开来的重要作用。他的传记文一种是写英勇正直的上层人物的，如《段太尉逸事状》，刻画了段秀实敢于与强暴者斗争和真切关心人民疾苦的动人形象，又描写了骄兵悍卒的无赖形态和虐民罪行，文章写得生动活泼，具有极强的感染力。柳宗元的传记文中另一种是写下层被压迫人物的，如《梓人传》、《种树郭橐驼传》、《童区寄传》、《宋清传》、《捕蛇者说》等，其中以积极进步的政治立场和深厚的同情心，歌颂了这些人物的才能、遭遇、高尚品格、抵抗不公平社会现象的决心，在真人真事的基础上有夸张有虚构，似寓言又似小说，具有丰富的想象、生动的情节和委婉的叙述，文学色彩和审美特征显著增强，结构更为严谨灵活，这些传记文篇幅短小精悍，可以说柳宗元精彩的传记文创作一定程度上形成了继司马迁的《史记》之后又一个传记文学的高潮，对后世的传记文有很大影响。唐代李商隐的《李贺小传》、宋代王禹的《唐河店姬传》、苏轼的《方子山传》、明代袁宏道的《徐文长传》、清代魏禧的《大铁椎传》都可以看到柳宗元传记文的某些影子。

柳宗元的游记文在中国文学史上具有特殊的地位，是柳宗元最为脍炙人口的作品。他在继承前人艺术成就的基础上又有新的发展。这些游记，均写于贬谪永州以后，著名的“永州八记”《始得西山宴游记》、《钴鉷潭记》、《钴鉷潭西小丘记》、《至小丘西小石潭记》、《袁家渴记》、《石渠记》、《石涧记》、《小石城山记》，是其中的典范。这些作品，展现出一幅幅美丽的山水景色，继承了传统游记对景物描写的细致、生动的特色，同时柳宗元把自己的政治遭遇、思想感情融合于自然风景的描绘中。柳宗元对客观景物观察深刻，又在艺术思维创作的同时借助边远地区的美好风物，寄喻自己的不幸遭遇，抒发自己郁郁不得志的心情。在柳宗元的游记中还有一种执着恬静心境的描写，表现他在困境中不断追求的精神，如所谓“清冷之状与目谋，潏潏之声与耳谋，悠然而虚者与神谋，渊然而静者与心谋”^①，“心凝形释，与万化冥合”^②，“寂寥无人，凄神寒骨，悄怆幽邃，以其境过清，不可久居”^③等，都体现了这种境界。至于直接刻画山水景色，文笔或峭拔峻洁，或清邃奇丽，有的是“纷红骇绿”^④，有的是“萦青缭白”^⑤。总之，他的游记文几乎每篇都

① 《柳宗元集·钴鉷潭西小丘记》，中华书局1979年版，765页。

② 《柳宗元集·始得西山宴游记》，中华书局1979年版，第762页。

③ 《柳宗元集·至小丘西小石潭记》，中华书局1979年版，第767页。

④ 《柳宗元集·袁家渴记》，中华书局1979年版，第768页。

⑤ 《柳宗元集·始得西山宴游记》，中华书局1979年版，第762页。

生动表达了人对自然美好的感受，丰富了描绘自然山水的写作手法，用精巧的语言艺术地再现自然之美，开拓了古典散文创作的新领域，从而确立了山水游记作为独立的文学体裁在文学史上的地位。

骚赋也是柳文中具有特色的部分。辞赋是一种韵文的体裁，它起源于战国，兴盛于汉代。“到了战国后期的南方，以屈原为代表的《楚辞》，开展了中国诗歌史上《诗经》以后的第二个春天”^①。东汉以后，骚体的创作只是注重形式，精神面貌的痕迹几乎全无。唐朝文学性文章领域内骈文形式的辞赋在很长时间以来占据着主要的地位，一味追求形式的完美，并未继承、发扬屈原为文的精神。在这种背景下，柳宗元、韩愈为代表掀起了一场文学革命性的古文运动。柳宗元在政治斗争中失败，长期贬谪，悲愤激情，有与屈原相通之处。《闵生赋》、《惩咎赋》、《梦归赋》、《骂尸虫文》、《宥蝮蛇文》、《囚山赋》、《吊屈原文》、《憎王孙文》等篇，都是用《离骚》、《九章》的体式，或直接抒情，或借古自伤，或寓言寄讽，幽思苦语，特别是《天对》和《晋问》两篇巨著，形式仿照《天问》、《七发》。《天对》创造性地用唯物观点回答了《天问》所提出的问题，涉及到宇宙和人事各方面；《晋问》用问答的形式，夸张晋地山河的险固，兵甲的坚利，物产的丰盛，归结到唐尧政治清明的主旨。柳宗元的辞赋不仅内容充实丰满，而且在艺术上有突出的成就。他以多样的艺术形式，展现出对人生理想坚毅执着追求的可贵精神。他借古喻今、借人写己、体物言志。更值得重视的是在骚赋中，柳宗元把自己在散文中常用到的讽喻的艺术手段引进、移用过来，形象深刻地揭露并批判了当时社会现实和政治生活的百态。

一代大师柳宗元知《易》善《易》，更可贵的是深谙《易》道的他，把《易》之精髓运用于其从政、处世、为文的实践中。柳宗元在文学理论上提倡“文者以明道”，强调“辅时及物”的文学功用，其冷峻雄健的写作风格，大胆创新的为文风采，对后代产生了巨大而久远的影响。

作者单位：中国易学文化研究会秘书处

^① 刘大杰：《中国文学发展史》，上海古籍出版社1982年版，第327页。

《周易》与苏轼蜀学

范立舟

摘要：苏轼所建构的思想体系，以《东坡易传》为基干，会通诸家，以儒为本，重视生命的价值，提倡人性的自由，追求旷达的人生境界，表现出一种自然主义的倾向。同时，融通三教，崇情抑性，重利致用，推自然之理，明人事之功，这是苏轼思想的基点，也是苏氏蜀学的特性。

关键词：《周易》 道 苏轼蜀学 人格风范

三苏父子，学术倾向一致，他们博贯经典，兼融百家，识力超绝，议论风发，“上谈性命，下述政理”，形成著名的苏氏蜀学。苏氏蜀学是由苏洵开创，苏轼、苏辙兄弟发展成熟的。^①这其中，苏轼学术造诣最深，规模宏阔，气象万千，代表着蜀学的总体风貌和学派特征。在11世纪中期，蜀学与荆公新学、二程洛学并世而出，各自成说，同属儒家而各有歧异，共宗义理而各具特色。尽管苏轼主要以其不朽的诗文著称于世，但是苏轼本人和他的门人都曾反复强调，他一生中最重要的学术成就并不在文学方面，而是在哲理的

① 近年来，宋代蜀学和三苏学术思想的研究有了较大的进展。胡昭曦、刘复生、粟品孝《宋代蜀学研究》（巴蜀书社1997年版）一书，对两宋蜀学的形成、传播、鼎盛及学术思想的特点，与理学、新学之分歧，蜀学与易学之关系等问题作了专题深入的探讨。萧永明《论苏氏蜀学的学派特征》（《学术论坛》1999年第1期）、《论苏氏蜀学对佛道之学的汲取》（《广西师范大学学报》2001年第1期），对苏氏蜀学的本体论、人性论、修养论等方面展开了研讨。苏轼思想研究的成果则大略有：金诤《论苏轼与理学之争》（《学术月刊》1985年第2期）、夏露《论苏轼与理学》（《河北学刊》1987年第1期）、蔡方鹿《二苏论“道”及蜀学学风》（《社会科学研究》1987年第3期）、陈启汉《苏轼的政治态度剖析》（《学术论坛》1982年第3期）、王国炎《苏轼哲学为什么长期被埋没》（《江西社会科学》1987年第5期）、王国炎、王能昌《试论苏轼的朴素辩证法思想》（《河北师范大学学报》1991年第4期）、杨胜宽《苏轼的气论与养气方法》（《四川师范大学学报》1993年第1期）、《苏轼与理学家的性情之争》（《四川大学学报》1993年第1期）、何江南《对程颐和苏轼争论的哲学分析》（《四川大学学报》2000年第2期）。孔繁《苏轼〈毗陵易传〉的哲学思想》（《中国哲学》第9辑），是一篇通过挖掘《东坡易传》精髓揭示苏轼哲学思想的专题论文。耿亮之《苏轼易学与其人格》（《周易研究》1996年第3期），对东坡易学与人格的文化底蕴作了研究。余敦康《内圣外王的贯通：北宋易学的现代阐释》（学林出版社1997年版）特辟一章专门论述苏轼的《东坡易传》。

创思方面。他总结自己一生的学术成就说：“抚视《易》、《书》、《论语》三书，即觉此生不虚过。”^①三书是指苏轼一生中最重要的哲学著作《东坡易传》、《书传》和《论语说》。特别是《东坡易传》，经苏洵、苏轼和苏辙两代人的努力，历数十年而最后完成于苏轼之手，是苏氏蜀学的代表作。^②苏轼如此重视其学术成就中阐扬哲理这部分内容，以至于认为其他方面的成就都是微不足道的。与苏轼相知最深的苏辙说：“遗文粲然，四海所传。《易》、《书》之秘，古所未闻，时无孔子，孰知其贤。以俟圣人，后则当然。”^③苏门四学士之一的秦观更是认为，世人不重视苏轼的思想创见，只是对其文章推崇备至，这反而是贬低了东坡的道德文章：“苏氏之道最深于性命自得之际，其次则器足以任重，识足以致远，至于议论文章，乃其与世周施，至粗者也。”^④苏轼所建构的思想体系，以《东坡易传》为基干，会通诸家，以儒为本，重视生命的价值，提倡人性的自由，追求旷达的人生境界，表现出一种自然主义的倾向。《东坡易传》融通三教，崇情抑性，重利致用，推自然之理，明人事之功，是苏轼思想的基点，也是苏氏蜀学的代表作。

一、“道之大全”：儒道兼综的本体论

苏轼思想的终极理论关切，是探寻一个廓然无物、幽冥恍惚、难以名状的宇宙本体。在他看来，观念性的“道”是宇宙万物的本原，“道”生万物，而“道”就是“无”，是超绝言象的，所以他非常赞同其胞弟苏辙所云：“道非有无，故以恍惚言之，然极其运而成象，著而成物，未有不出恍惚者也。”“方无有之未定，恍惚而不可见；及夫有无之交，则见其窈冥深眇，虽未成形，而精存乎其中矣。”^⑤由于有必有所不兼，形必有所不尽，故而堪为宇宙本体的，必是一种超越有形、无任何条件性和局限性但又具有逻辑实证性的绝对。此一“绝对”又借阴阳展现出来：“圣人知道之难言矣，故借阴阳以言

① 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第1741页。

② 《东坡易传》，又称《苏氏易传》、《毗陵易传》等，虽署名苏轼撰，但实则三苏父子合力完成。它草创于苏洵，完成于苏轼，苏辙所作《易解》，其精义亦为《东坡易传》所采纳，故而《东坡易传》是三苏父子思想的体现。关于《东坡易传》的撰著和流传以及其名称之嬗变，金生杨《〈苏氏易传〉研究》（巴蜀书社2002年版）有详细的考证，谢建忠《苏轼〈东坡易传〉考论》（《文学遗产》2000年第6期）亦有独到的分析。

③ 《苏辙集》，中华书局1990年版，第110页。

④ 《淮海集》卷三〇，《答傅彬老简》，上海古籍出版社1987年影印文渊阁四库全书本。

⑤ 《老子解》卷上，《三苏全书》，语文出版社2001年版。

之，曰：一阴一阳之谓道。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也。喻道之似莫密于此者，……阴阳之未交，廓然无一物，而不可谓之无有，此真道之似也。”^① 因为阴阳亦非有形有象之物，而是无形无象之气，阴阳未交之时，廓然无一物于其中，所以在此以阴阳喻道，最为贴切。道生万物，但要经过“阴阳”相交这一中间环节，“阴阳”相交“是道生万物的中介”；“上而为阳，其渐必虚；下而为阴，其渐必实。至虚极于无，至实极于有，无为大始，有为成物。”^② 一阴一阳之谓道，阳为上端，阴为下端，上端之至极，为虚，为无；下端之至极，为实，为有，“无为大始，有为成物”，一切均派生于“无”。阴阳交接而生万物，物转相生，生生不已：

相因而有，谓之生生。夫苟不生，则无得无丧，无吉无凶。方是之时，易存乎其中而人莫见，故谓之道，而不谓之易。有生有物，物转相生，而不谓之易。有生有物，物转相生，而吉凶得丧之变备矣。方是之时道行乎其间而人不知，故谓之易。而不谓之道。^③

万物未生之时，易存在于天地之先，为天地万物之主宰而人莫之见，故谓之道；万物已生之后，道运行乎其间，而人莫之知，故谓之易。所以圣人赞天地之神明，其“作易也，不有所设，则无以交于事物之域，而尽得丧吉凶之变。是以因天下之至刚而设以为乾，因天下之至柔而设以为坤。乾坤交，而得丧吉凶之变，纷然始起矣”^④。苏轼所希望获得的，不是理学所希冀的先验的道德启示，而是一种神妙的自然之理。“万物之盛衰于四时之间者也，皆其自然，莫或使之。而谓之帝者，万物之中有妙于物者焉，此其神也，而谓之帝云尔。”^⑤ 易之本质是一种生生不已的生命精神。《周易》的一个伟大思想就是把宇宙视为自我创生、自我展开、自我更新、自我演变、自我发展的生命体，一个普遍的生命之流，生生不息的万化之流。《乾卦·彖传》曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”宇宙的普遍生命与万物（包括人在内）的个性生命融为一体的，

① 《东坡易传》卷七。

② 《东坡易传》卷七。

③ 《东坡易传》卷七。

④ 《东坡易传》卷七。

⑤ 《东坡易传》卷九。

宇宙的普遍生命贯注于每个个体，而万物也各有其自己的本性和独特的生命历程，就整体而论，它们展现出一股畅然不滞、盎然不竭的生命力，生生不息，刚健进取，六十四卦所阐释的就是这昂扬进取的精神。换言之，《周易》之真精神、活灵魂即在于“天地之大德曰生”这一宏观创意上。苏轼所欲探寻的就是这种显现为生生之有的德业，也就是“自然之理”。在他看来，此“自然之理”之奥妙可用“出于一而两于所在”涵括之：

易将明乎一，未有不用变化晦明寒暑往来屈信者也。此皆二也，而以明一者，惟通二为一，然后其一可必。^①

天地一物也，阴阳一气也，或为象，或为形，所在之不同，故在云者明其一也。象者，形之精华发于上者也，形者，象之体质留于下者也，人见其上下，直以为两矣，岂知其未尝不一邪？由是观之，世之所谓变化者，未尝不出于一而两于所在也。自两以往，有不可胜计者矣。故在天成像，在地成形，变化之始也。^②

在这里，变化、晦明、寒暑、往来、屈伸，乃至象形、进退、刚柔、乾坤、阴阳、天地都是“出于一而两于所在”，都是同一“绝对”（即“道”即“易”）在两种情况、两种境地中的不同表现，不同称谓，本原为一，表现为两，统一对立，是“自然之理”运行之法，则，“同是户也，阖则谓之坤，辟则谓之乾，阖辟之间而二物出焉。故变者两之，通者一之。不能一，则往者穷于伸，来者穷于屈矣”^③。一物两体，开合统一，双方构成“易”和统一体，“易不可见，则乾为独阳，坤为独阴，生生之功息矣”^④。在苏轼眼里，世界是一个不断变化的统合体，其中虽然充满了不同的事物，但众多不同事物之间却有一种和谐的发展，在这一发展过程中，充满着各式各样的对偶现象，变化过程即是种种对偶现象的不断生化与统合。这些对偶现象，并不是真正的相反或敌对，而只不过是相成意义下的相反。“辩证的回馈关系，形成一个循环的生生不已、创造不息的过程。这就是《易经》所谓一阴一阳之谓

① 《东坡易传》卷八。

② 《东坡易传》卷七。

③ 《东坡易传》卷七。

④ 《东坡易传》卷七。

道的生机哲学。”^① 不过，苏轼意识到，无论是支配天地，使万物生生不已的“自然之理”，还是人们对此“自然之理”的认识与把握，均出自一种“无心”，即不刻意的作为和追索。“易，简者一之谓也。凡有心者，虽欲一不可得也。不一则无信矣。夫无信者，岂不难知难从哉？乾、坤惟无心故一，一故有信，信故物知之也易，而从之也不难。”^② “无心”方能达到“一”的境界，“无心”才能循方物之理，无往而不自得，达到天人合一的境界，“以神行智，则心不为事物之所圣垢，使物自转而己不与，斯所以为洗心退藏于密也”^③。《周易》所阐释的易道的本质是一种寂然不动、感而遂通的“无心”的自然之理，所以苏轼认为，人们为体认此自然之理，而应该静心达观，涤除思虑，参照禅宗的“静而达之”和道家的“虚明应物”就能做到无心而任自然。^④ 这是以一种超然的态度和角度来观照人生，顺应自然之理的人生哲学，随缘放旷，无心逍遥，刚中柔外，坦荡真诚。东坡之人格风范其底蕴已在于《东坡易传》的智慧之中。

显然，苏轼的“道”本体论并不包含伦理道德的属性，这与二程洛学的“理”本体论形成鲜明的对照，“夫仁智，圣人之所以谓善也。善者，道之继，而指以为道则不可”^⑤，伦理规范被排除在“道”体之外。苏轼的“道”更大程度上表现出一种自然主义的倾向，它从老庄道论那里吸取了很多可供利用的思想资料，无声、无形、混然一体的老子之道也是苏轼思想的最高范畴，并对“道”生万物的过程加以具体的论述，以“阴阳”相交作为“道”生万物的中介，使得自己的思想体系更加精致。“道家者流本出于黄帝、老子，其道以清静无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《周易》‘不思不虑’，《论语》‘仁者静寿’之说。”^⑥ 用道家之说与《周易》等互相发明，以论证二者之间的一致性，从内容到形式上都接受了道家的“道”论。同时，苏轼的本体论思想，还具有佛教思想的痕迹。他把“道”的内涵规定为非有

① 成中英：《文化、伦理与管理》，贵州人民出版社1991年版，第20页。另外，李翔海《在〈周易〉与“世界哲学”之间：论本体诠释学的哲学路向》（《周易研究》1996年第1期）详尽地阐释了成中英所创发的“本体诠释学”，认为他实际上是从一个别致的视角对《周易》哲学的时代意义作了现代阐释。

② 《东坡易传》卷七。

③ 《东坡易传》卷七。

④ 余敦康《内圣外王的贯通：北宋易学的现代阐释》（学林出版社1997年版）对此专题有过申论，详见该书第89~90页。另，金生杨《〈苏氏易传〉研究》（巴蜀书社2002年版）认为“无心”的含义应是“思无邪”论，详见该书第197~212页。

⑤ 《东坡易传》卷七。

⑥ 《苏轼文集》卷一一，《庄子祠堂记》。

非无的精神实体。非有非无之“道”超越有无之上，亦兼有有无，有无密不可分。这实际上是对僧肇《不真空论》中关于有无思想的创造性的继承和改造，“有无称异”，其致一也。“在苏轼那里，此所谓‘一’就是‘道’。”^①

二、“神而明之，存乎其人”：苏轼的人性论与人格风范

二程洛学将儒家的伦理规范看做是永恒的绝对的最高原则，以伦理纲常为主要内容的“天理”就是天之所命，表现在人身上就是“性”，所以二程有著名的“性即理”的命题，认为人的内在的道德本性就是天理，“道”、“理”、“性”、“命”本是一物，只不过从不同的角度来看，才有这几个不同的名称：“天之付与之谓命，稟之在我之谓性，见于事业之谓理。”^②“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”^③基于这种认识，二程洛学侈言心性修养，注重内圣工夫，自觉或不自觉地忽视现实境况的改善和自身的躬行践履。苏轼对此深恶痛绝，他认为洛学导致的空谈性命天理之风习已腐蚀了一代儒者，以至于“读其文，浩然无当而不可穷；观其貌，超然无著而不可挹”^④。“今之士大夫，其实病此也。仕者莫不谈王道，述礼乐，皆欲复三代，追尧舜，终于不可行，而世务因以不举。学者莫不论天人，推性命，终于不可究，而世教因以不明，自许太高，而措意太广，太高则无用，太广则无功。”^⑤因而他特别鄙视那“多空文而少实用”的习气，“近时士人多学谈理空性，以追世好，然不足深取”^⑥。为抗衡二程洛学的人性理论，苏轼参照《周易》的教诲，独创了人性自然、“安其性命之情”、“任真适情”、性情一体的人性思想，与洛学在人性论方面展开了理论上的严肃论争，“苏世独立，横而不流”，展现了自己鲜明的人格风范：直率、通脱、洒落。

苏轼认为，“道”体现在人本身者，即为“性”，“道”与“性”是同一层次的范畴。“敢问性与道之辨。曰：难言也，可言其似。道之似则声也，性

① 蔡方鹿《二苏论“道”及蜀学学风》（《社会科学研究》1987年第3期）对此专题有过详尽的阐述，足资参考。另外，萧永明《论苏氏蜀学对佛道之学的汲取》（《广西师范大学学报》2001年第1期）也注意到这一现象。胡昭曦、刘复生、栗品孝《宋代蜀学研究》（巴蜀书社1997年版）就苏轼的道论与二程洛学有一个比较分析研究，参见该书第47~48页。

② 《二程集》，中华书局1981年版，第91页。

③ 《二程集》，中华书局1981年版，第204页。

④ 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第725页。

⑤ 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第1392页。

⑥ 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第1433页。

之似则闻也，有声而后闻邪？有闻而后有声邪？是二者果一乎？果二乎？孔子曰：人能弘道，非道弘人。又曰：神而明之，存乎其人。性者其所以为人者也，非是无以成道矣。”^①在东坡看来，“道”与“性”二而为一，“性”是人之所以为人的根据，离“性”则难以成“道”。形而上之道在人为性，性、道同属超绝言象之本体，“道”无善无恶，不包含伦理规范的内容，“性”亦如之，不具有先天性善的属性，以善为本质的伦理原则是后天形成的。苏轼并不反对仁义礼智等儒家价值观念。但对于儒家以善恶规范人性，赋予人性以先验。道德属性，苏轼却是反对的：

昔者孟子以善为性，以为至矣，读《易》而后知其非也。孟子之于性，盖见其继者而已。夫善，性之效也。孟子不及见性，而见夫性之效，因以所见者为性。性之于善，犹火之能熟物也。吾未尝见火，而指天下之熟物以为火，可乎？夫熟物则火之效也。^②

这样，善为道之继，而非道本身；同理，善为性之效用，而非性之本身，性、道乃形而上者，体也；善乃形而下者，用也。二者不容混淆。苏轼强调的是道德的后天性，否定先验的道德本性的存在，当然也就否定了孟子的“性善论”，而这却是二程洛学人性论的思想来源，他们所崇奉的“道”已包含伦理涵义，其所言“性”亦与“道”相通，也同样地具有纲常伦理为先验属性。伦常既是“性”之内涵，又是“道”之规定，这样就把伦理学与本体论结合起来，赋予儒家的伦理规范以宇宙本体的地位与权威。苏轼据其对《周易》之了解，则以为大谬不然，他要排除二程洛学对人性的种种善的规定，使之还原成为一种纯粹的自然本性，此自然本性先于其社会本性，无善无恶的自然本性才是真正的性命之源，伦理学意义上的善是在这种自然本性

^① 《东坡易传》卷七。

^② 《东坡易传》卷七。

的基础上发展而来的。^①

苏轼关于人性的思考，基于这种自然定义的倾向，最终指向人的自得和自成，而欲得到人格的自得与自成就必须“适情”快意，任情逍遥。在苏轼看来，“性”“情”一体，无有善恶。“情者，性之动也，溯而上至于命，沿而下至于情，无非性者。性之与情，非有善恶之别也。方其散而有所为则谓之情耳。命之于性，非有天人之辨也，至其一而无我，则谓之命耳。”^② 命、性、情三者，分而为三，合而为一，“无非性者”。性与命均是内在的、抽象的实存，必须通过“用”和“为”的情的作用，才得以表现出来，“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞，以各正性命为贞，则情之为利也，亦明矣”^③。在《东坡易传》中，苏轼在《乾卦》注解中就提出以卦为“性”、以“爻”为情的新创见，乾元之德不可见，取龙之象以明之，龙得其正，为贞，此乃乾卦之性，性散而有所作为，是谓之情。性之与情，一而不二，性为静态的内在实存，情为此内在实存之动态表现。爻者，效天下之动，分卦之材，裂卦之体，适险易之变，故为“情”之动。动之吉凶祸福又因顺逆自然之理之故有所不同，但若各直其性以至于命，则周流六位，无往不适，就能进入“保合太和”之境地，无为而自安。所以倘若把人的感情欲望一概斥之为邪

① 余敦康认为，苏轼以人的自然本性为基础的心性之学，与理学形成了鲜明的对立，这种对立同时也是一种互补，扩展了对人性本质的全面理解。就这个意义而言，在宋代思想史上，苏轼的心性之学与理学的心性之学共同构成一种必要的张力。参见《内圣外王的贯通：北宋易学的现代阐释》（学林出版社1997年版，第109~110页）。这种分析当然是很有道德的。但是，在两宋时，苏轼的心性理论却大不为理学所宽容，且不论洛蜀党争所涵盖的学理之争中所具有的心性论的分歧与疑难，就连南宋的朱熹还带有一种情绪指责苏轼的心性思想，“《乾》之彖辞，发明性命之理，与《诗》、《书》、《中庸》、《孟子》相表里，而《大传》之言亦若符契，苏氏不知其说同，而欲以其所臆度者言之，又长人之指其失也。故每为不可言、不可见之说以先后之，务为闪烁晃漾之辞，不可捕捉之形，使读者茫然，虽欲攻之而无所措其辞。殊不知性命之理甚明而其说甚简，今特言之而先曰不可言，既指之而又曰不可见，足以眩夫未尝学问之庸人矣。”（《晦庵先生朱文公文集》卷二十七《杂学辨·苏氏易解》）这里的一个问题是：苏轼认为，《周易》（含《易传》）中并没有指明人性就是善的规定性，而朱熹的意见却恰好相反。对《易传》中论及人性与天道关系的文字，古今学者的理解各有心得，张岱年《中国伦理思想研究》（上海人民出版社1985年版）、金景芳等《周易全解》（吉林大学出版社1989年版）说本朱熹。董平《论〈易传〉的生生观念与〈中庸〉之诚》（《孔子研究》1987年第2期）说“天地以其自身属性所展开的生成万物的运动，就不仅仅是纯粹自然的运动，而是被赋予了道德意义而取得其绝对价值”。自然如此，我们的理解，人性亦应如此。梁韦弦《〈易传〉人性论探微》（《周易研究》2001年第1期）认为人从天道变化中得到了善，人性使天道赋予人的这种善得到了完成和显现。也就是说，《周易》之主张性善论，是肯定的，但苏轼的说法“继之者善也，学道而自其继者始，则道不全”（《东坡易传》卷七），将道与性还原为一种没有道德规定的自然质性，其说也有一定的道理。

② 《东坡易传》卷一。

③ 《东坡易传》卷一。

恶，则谈论心性命理，必流于空谈。苏轼肯定人的喜怒哀乐之情，肯定人的心理情感，将之纳入人性的发用的范畴，故而既否认了理学的性善性恶说，又将这种情看做是与人的道德属性具有同等重要价值甚至高于后者的心理体验，以苏轼的论断观照人性，人性不是一种先验的道德存在，也不应受制于礼、理；相反，礼和理应当服务于人情，因此，礼和理的唯一原则就是要始终保持自身与普遍人情和个性自由的充分和谐。如乾之六爻，时乘六龙以御天，皆能变而达乎情，反而能直畅其性，飞潜见跃，各正性命，保合太和。苏轼对一切不让人情与个性得到张扬的规定和做为均持一种反感的态度，并斥为腐儒所为，“故不情者，君子之所甚恶也。虽若孝弟者，犹所不与。以德报怨，行之美者也。然孔子不取者，以其不情也”^①。“不情”就是虚伪，求名也是一种虚伪和不道德的行为。相反，苏轼推许陶渊明那种任真适情的襟怀：“陶渊明欲仕则仕，不以求之为嫌；欲隐则隐，不以去之为高，饥则扣门而乞食，饱则鸡黍以延客，古今贤之，贵其真也。”^②陶渊明对仕进与退隐的态度最能体现他任真适情的洒落襟怀。苏轼平生就贵一个“真”字，“真”就是人情。“情者其诚然也，云从龙，风从虎，无故而相从者，岂容有伪战。”^③至诚之性，无心而自运，不容有伪，东坡最拒斥的就是那种矫揉造作的伪君子。在他看来，二程洛学既大讲《中庸》之诚，又主张“性善情恶”，“涵养须用敬”，以“敬”去抑制情之感动，实在是荒唐的。而《周易》之教诲则不然，《周易》实主张一种率性而行，旷达豁然的人生，人生之要义在于“真”。“邪者尽去，则其不可去者自存矣，是谓闲邪存其诚。不然，则言行之信谨，益未足以化也。”^④“言行之信谨”，就是理学家经常所说的“视听言动，非礼不为”，苏轼对此却不以为然，他认为人生应契合自然之理，顺应自然本性，做一个真正的性情中人。当然，人是社会关系的产物，人生在世，总是种种掣肘，种种不快，这就更需要我们有一个广阔胸襟，一种弘通的视野去容纳、观察、接受爱恶吉凶，《周易》之道就是为我们获取这种襟怀和视野提供的工具。《东坡易传》在很多地方阐述了如何选择适当的生存方式而不丧失其真性情的问题，提出了一套与理学大异其趣的人生哲学。如他分析咸卦，艮下兑上，山下泽下，柔上而刚下，彖曰：“二气感应以相与，止而说，男下女，是以亨。”“观其所感，而天地万物之情可见矣。”就卦象而言不错，

① 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第2016页。

② 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第2148页。

③ 《东坡易传》卷四。

④ 《东坡易传》卷一。

但就咸之六爻别而观之，则见已而不彼，留此而忘彼，六体四出，未能进入任真适情之境界。“方其为卦也，见其咸而不见其所以咸，犹其为人也，见其人而不见其体也。六体各见，非全人也。见其所以咸，非全德也。是故六爻未有不相应者，而皆病焉，不凶则各，其善者免于悔而已。”^① 根据苏轼自创的卦以言其性、爻以言其情的解《易》思路，我们可知，此处的症结所在是作为性之动的情，在现实的境况下常常为物所蔽，以至于不能各直其性，就不能使人格超然物外而臻于弘通之境。那么，又如何达到弘通之境呢？苏轼以为，不过是保持自性，不为物欲所迷惑，任“情”而不纵“欲”，用一种超然淡泊、自然无为的态度去对待富贵功名，就可以排除物欲对心性的干扰，使性之所发、情之所动合于“真”的要求。苏轼一方面援入佛道修养理论，认为“夫人之动，以静为主，神以静舍，心以静充，志以静宁，虑以静明”^②，“静”是老子所尚，道家所崇，“正则静，静则定，定则虚，虚则明，物之来也，吾无所增，物之去也，吾无所亏”^③。另一方面，苏轼又援引《周易》的智慧，认为，情之发用，必须顺自然之理，顺自然之理则吉，逆自然之理则凶。切不可役于物而不役物，亦不可役于名而不役名，“夫苟役于其名而不安其实，则小大相害，而前后相陵，而道德不和顺矣”^④。一切均应遵循孔子“思无邪”教诲，以忘适之适的心境，追求无往而不乐、无往而不真的逍遥人生。

苏轼的人格风范，和婉忠厚，超旷飘逸，坦荡真诚，乐天自适。他肯定人的自然本性，“人生而莫不有饥寒之患，牝牡之欲，今告乎人曰：饥而食，渴而饮，男女之欲，不出于人之性，可乎？是天下知其不可也”^⑤。承认人与生俱有的七情六欲，肯定各种出于自然本性欲望的合理性，折射出可贵的人文主义的思想光彩。当然，苏轼也不主张纵欲，而是主张在充分肯定人欲正当性基础上运用理性对人的欲望进行控制，而不是理学所反复宣扬的存天理、灭人欲。二程洛学出于对人欲深恶痛绝的心理，构想出万世不易、至高无上的涵摄伦理原则的宇宙本体——天理，来与世俗的人欲相抗衡，在天理人欲

① 《东坡易传》卷四。

② 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第332页。

③ 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第333页。

④ 《东坡易传》卷九。

⑤ 《苏轼文集》，中华书局1986年版，第111页。

二元对决的格局中，“不是天理，便是人欲”^①。存理灭欲之途径即是“主敬”，“敬以直内，义以方外”就是存理灭欲，拯救每个人的道德灵魂，只有靠自己“主敬”的道德自觉。而苏轼却认为这种“主敬”的修养工夫显得非常的虚伪，每每加以“讥诋”，朱熹说：“东坡与伊川是争个什么……只看东坡所记云：‘几时得与他打破这敬字。’看这说话，只要奋手捋臂，放意肆志，无所不为，便是。”^②主敬与破敬，是洛蜀党争思想层面的深层原因，也是苏程之学本质的分歧之处，故而理学家对苏轼学术（包括其易学思想）多有批评，如朱熹所谓“《乾》之彖辞，发明性命之理，与《诗》、《书》、《中庸》、《孟子》相表里，而《大传》之言亦若符契。苏氏不知其说，而欲以其所臆度者言之”^③，“乃以仪、秦、老、佛合为一，其为学者心术之祸最为酷烈，而世莫之知也”。^④一言以蔽之，理学认为苏轼学说非“醇儒之说”，而这一判断，正从反面揭明了苏轼思想之特点。

三、“天与人同”、“崇德广业”、“利济万民”： 苏轼的价值观念与政治理想

《易传·系辞下》云：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”易道既包含“极深而研几”的宇宙本体论，也包括“崇德而广业”的人生价值观。《易传》把天、地、人看做是宇宙间的三类最高价值，此之谓“三极之道”，在肯定人的价值地位的同时，也赋予天地以价值意义，认为自然界的天、地及其阴阳、刚柔属性也都具有道德品格和价值意味。而人能“裁成天地之道，辅相天地之宜”，是价值本位中的主体。《易传·系辞上》说：“夫《易》，圣人所以崇德广业也。”提升道德自觉水平，扩展事业，是人生的价值目标，“有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业”。但是每位社会成员都试图尽展性情，扩充自己的事业，实现自己的人生价值目标时，就不可能不与他人的利益、他人的目标发生冲突，这些冲突和矛盾就是导致社会不能谐调发展的原因。此外，也不能排除道德觉

① 人欲的概念在理学家那里有两层意思，一方面指人的自然本性，另一方面又是指除人的自然本性之外的非分之想。从理论上讲，理学还是肯定前者是一种正当的要求而视后者为一种邪恶的破坏人的禀赋于天的善性的情欲，但在实际的论证过程中，这两者很难区分，人的自然本性有时更有可能被视作卑劣的人欲。

② 《朱子语类》，中华书局1994年版，第3110页。

③ 《宋元学案》，中华书局1986年版，第3287页。

④ 《晦庵先生朱文公文集》卷四六，《答詹元善》，四部丛刊本。

悟低下的小人有意倾诈，挑起事端。就现实政治情形而言，出于现实利害关系而结成的朋党之争更是一个突出的现象。苏轼是一位有着鲜明个性的理想主义者，他继承了易学中对和谐发展的价值理念的追求，同时又有清醒的头脑，试图探索理想与现实、和谐与斗争的关系，找到二者之间的结合点，创造一种社会的整体和谐。从党争现象入手，苏轼认为：

《易》曰：方以类聚，物以群分。有聚必有党，有党必有争，故萃者争之大也。盍取其爻而观之，五能萃二，四能萃初；近四而无应，则四能萃三，近五而无应，则五能萃上；此岂非其交争之际也哉。^①

萃卦，坤下兑上，泽在地上，萃者聚也，泽者，汇罗动植物种者也。象征社会由个体聚合而成，又因利益原因各相聚成党，五与二相聚、四与初相聚，三与四相聚，上与五相聚，四党犬牙交错，相互争斗，这显然是北宋士大夫党争在苏轼易学中的反映。众所周知，北宋党争始于仁宗庆历新政之蕴酿与发起时期，盛于由王安石变法而引发的新旧两党之争，且渐由政见之争转向意气倾轧，以至于在绍圣之后衍为党锢之祸，苏轼本人就亲自经历过这种无谓的争斗和倾轧，备受其害。他通过自己的易学著作表达了自己的看法：

噬嗑之时，噬非其类而居其间者也，阳欲噬阴以合乎阳，阴欲噬阳以合乎阴。……九四居二阴之间，六五居二阳之间，皆处争地而致交噬者也。夫不能以德相怀，而以相噬为志者，惟常有敌以致其噬，则可以少安。苟敌亡矣，噬将无所施，不几于自噬乎？由此观之，无德而相噬者，以有敌为福矣。^②

噬嗑卦，震下离上，雷在火下，象征有物相梗，必相噬而后得以渲泄。调整与解决群体与群体之间、个体与个体之间的差异与矛盾，有两种不同的价值取向，一种是“以德相怀”，一种是“相噬为志”。以德相怀者，胸襟博大，若海纳百川，不壅不滞，追求一种真而无伪，循公无私，阴阳和合的和谐的人文环境，而以“相噬为志”者却“噬非其类而居其间者也”，但又由于“阳欲噬阴以合乎阳，阴欲噬阳以合乎阴”，阴阳相噬，势均力敌，形成一

① 《东坡易传》卷五。

② 《东坡易传》卷三。

种以相互之间的敌意为基础的平衡关系，若破坏这种平衡，彻底清除敌方势力，然后胜利的一方就可能“自噬”，自我毁灭。这样，阴阳双方不仅仅有彼此争斗的一面，还有相辅相成的一面，“阴阳和而物生曰嘉”。为臻于和谐之境，对立的双方是否可以捐弃前嫌，携手互进，如天地调养万物那样舒畅顺达，嘉美会萃。就理想而言，苏轼追求一种“诚同”的境界。何谓“诚同”，简言之，即个体出于性情，率性而行，真而无伪，公而忘私，和谐合作，以内在的“诚心”为基础，求得群体的和谐。他释《同人卦》云：

野者无求之地也。立于无求之地，则凡从我者，皆诚同也。彼非诚同，而能从我于野哉？同人而不得其诚同，可谓同人乎？故天与人同，物之能同于天者盖寡矣。天非求同于物，非求不同于物也。立乎上，而天下之能同者自至焉，其不能者不至也。至者非我援之，不至者非我拒之，不拒不援，是以得其诚同，而可以涉川也。故曰：同人于野，亨。利涉大川，乾行也。^①

只要阴阳双方本于彼此尊重对方个性价值的精神，协调并济，互谅互补，就一定能“利涉大川”，且诚同精神感召上天，嘉美会萃，文采斐然，利济天下——“天与人同”。

以这种价值理念来对待政治问题，苏轼一方面秉持了《易传》严别上下尊卑等级秩序的说法（“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣”）；另一方面，又视君为阳，臣为阴，只有阴阳协调，方能相辅相成。所以他对《易传》中使君臣各安其分思想是褒扬有加的，他最关注的问题就是如何形成上下交通、志同道合的局面，“易之所贵者，贵乎阳之能御阴，不贵乎阳之凌阴而蔑之也。人徒知阴之过乎阳之为祸也，岂知夫阳之过乎阴之不为福也哉。立阴以养阳也，立臣以卫君也”^②。乾健坤顺，阳主阴从的地位固然是确立不易的，但并非说乾、阳就一定要凌驾于坤、阴之上，君主骄侈，刚愎自用，以至于覆邦之身的情况在历史上并不罕见。苏轼关心的是君臣、阴阳的平衡、和谐，君民关系亦如之。《周易》中有丰富的保民思想，“损上益下，民说无疆；自上下下，其道大兴”^③。只有时时照顾到民众利益的君主和政权才可获得合法性与权威性，所以苏轼说：“古之善治者，未尝与民争，而听其

① 《东坡易传》卷二。

② 《东坡易传》卷三。

③ 《周易·益卦·彖传》。

自择，然后从而导之。”^① 尊重人民的主体意识，听任人民的自由选择，就必须尊重人民对正当的物质利益的追求，其实这种思想在《易传》中也是存在的：“利者，义之和也”，圣人“立成器以为天下利”。^② 而二程为代表的理学却严判义利，将孔子“君子喻于义，小人喻于利”发挥到极端，并将义利观与其理欲之辨接隼，形成一种二元对决的格局。苏轼则尊重民众的正当利益，并将追求这种正当利益看做是民众的自然权利，他所强调的是义利相合，以义制利、见利思义的义利统一思想，关注的是社会发展和稳定的统一性。

作者单位：暨南大学

① 《东坡易传》卷六。

② 关于《易传》的义利思想，可参见孙熙国、许青春《〈易传〉义利观研究》，《周易研究》1999年第4期。

略论《诚斋易传》的易学思想

谢 辉

提 要：杨万里所著《诚斋易传》蕴涵着诸多重要的易学思想，在易学史上产生了深远影响。我们有必要分析《诚斋易传》中的“以道为本”和“《易》者通变之书”的思想，并对杨氏取象之法进行考察、论述。

关键词：《诚斋易传》 杨万里 易学思想 宋代

《诚斋易传》是南宋初年著名诗人、学者杨万里所作的一部解《易》之著作，它倾注了杨万里一生的心血。据其子杨长孺《申送易状序》，言其父著《易传》，“自草创至脱稿，阅十有七年而后成，平生精力，尽于此书”^①，可见杨万里对此书用功之勤。此书成书之后，便立即受到世人的重视。宋理宗嘉熙元年，“奉旨给札其家，抄录宣付秘阁”^②。据《四库总目》，宋代书肆曾将杨氏之书与《程氏易传》并刊以行，称《程杨易传》^③。清代全祖望亦曾给予其极高评价，曰：“《易》至南宋，康节之学盛行，鲜有不眩惑其说。其卓然不惑者，则诚斋之《易传》乎！其于《图》、《书》九十之妄，方位南北之讹，未尝有一语及者。得意忘象，得象忘言，清谈娓娓，醇乎其醇，真‘潦水尽而寒潭清’之会也！中以史事证经学，尤为洞邃。予尝谓明辅嗣之传，当以伊川为正脉，诚斋为小宗。胡安定、苏眉山诸家不如也。”^④胡安定即胡瑗，有《周易口义》十二卷；苏眉山即苏轼，有《东坡易传》九卷。二书皆宋代易学名著，如胡氏书中之说多为程颐《伊川易传》所采用^⑤，苏氏之说亦为李衡《周易义海撮要》、丁易东《周易象义》、董真卿《周易会通》等书

① 杨长孺：《申送易传状》，丛书集成初编本《诚斋易传》，第1页。

② 董真卿：《周易会通》，上海古籍出版社1990年影印文渊阁四库全书本，第13页。

③ 永瑢等：《四库全书总目》，中华书局1965年版，第14页。

④ 全祖望：《跋杨诚斋易传》，黄宗羲《宋元学案》，《黄宗羲全集》第四册，浙江古籍出版社1986年版。

⑤ 王铁：《宋代易学》，上海古籍出版社2005年版，第149~154页。

所采录。然而全祖望却以为此二人之著作均不及杨氏，可见其推崇之情。至于当代，亦有学者从易学史的角度对《诚斋易传》作出评价，认为《诚斋易传》与李光的《读易详说》、李杞的《用易详解》，共同开创了易学史上的一个新局面，“形成了易学史上的‘史事宗’。”^①可见，《诚斋易传》在易学史上产生了深远的影响。本文即以《诚斋易传》为本，简述其中蕴涵着的较为重要的易学思想。

一、以“道”为本

通观宋代易学著作，易学家们在其著作中首先要解决的问题，便是天地万物本源问题。与杨万里同样生活在南宋初年的朱熹作《易本义》，释“易有太极”一句，以为“易者阴阳之变，太极者其理也”^②。以“太极”为天地万物之理，即天地万物之本源。而杨万里论太极，则曰：“易有太极，何谓也？曰：元气浑沦，阴阳未分，是谓太极。”又曰：“盖太极者，一气之太初也，极之为言至也。”^③并引周敦颐《太极图说》“五行一阴阳，阴阳一太极，太极本无极”之言为证。有学者认为，此种解释将周敦颐的“宇宙万物的最高或最根本的‘虚无’本体赋予以自然物的意义”，“否定了周敦颐的那种虚无的‘无极’观念，而把‘无极’观念赋予了物质内容”。^④今按：周敦颐所谓“无极而太极”，其“无极”观念之含义至今尚有争论，是否可以认定“无极”便为“虚无”尚难定论。然而杨万里论无极曰：“周子所谓‘无极’者，非‘无极’也，无声无臭之至也。”^⑤可见杨氏以无极为太极之无声无臭，乃太极之别称，而非太极之上别有无极，此是非常明确的。其以太极为元气浑沦，远则本于汉易，如郑玄注“易有太极”，谓太极为“极中之道，淳和未分之气也”^⑥；近者亦有某些宋代的易学著作持相同说法，如胡瑗《口义》曰：“太极是天地未判，混元未分之时，故曰太极”^⑦。杨氏书中有引录胡瑗之说，可见其曾见胡氏之书，其以太极为元气浑沦，或即本之胡氏。

① 林忠军：《论以史治〈易〉》，《国际易学研究》第五辑，华夏出版社1999年版。

② 朱熹：《周易本义》，《朱子全书》第一册，上海古籍出版社2001年版，第133页。

③ 杨万里：《诚斋易传》，上海古籍出版社1990年影印文渊阁四库全书本，第226页。

④ 侯外庐等：《宋明理学史》上卷，人民出版社1984年版，第477~478页。

⑤ 杨万里：《诚斋易传》，第226页。

⑥ 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第391页。郑氏注原见《文选·张华〈励志诗〉》注所引

⑦ 胡瑗：《周易口义》，台北商务印书馆1986年影印文渊阁四库全书本，第498页。

由于杨氏以元气浑沦太极，因而有学者进而认为杨氏即以此太极为天地万物之本源，即以气为万物之本，“他（杨万里）认为‘太极’是天地未分之前的混沌无形的‘元气’，它是整个宇宙万物生成的最初本源，由它派生出阴阳二气，再由阴阳二气演化出天地和金、木、水、火、土‘五行’等整个世界。”^①然而实际情况则并非如此。在前所引对“易有太极”一句的注解中，杨氏之言曰：“易有太极，何谓也？曰：元气浑沦，阴阳未分，是谓太极。当是之时，《易》之道已具矣。故曰易有太极。然则非太极能有夫易，而易能有夫太极也。”^②“元气浑沦”云云，已见上段所引，重点在于说明杨氏以元气为太极，然将此段注释合而观之，便可看出，杨氏以“《易》之道”释“易有太极”之“易”字，此《易》之道，当元气浑沦之际，便已存在于太极之中。又其注系辞“易有太极”一章，曰：“《易》之未作，易在太极之先；《易》之既作，易在八卦之内。”^③又曰：“（易之道）先太极而有初，后天地而无终。”^④又进一步以为此易之道当太极之先便已存在，且不随天地生灭而终始。此《易》之道，既然已存在于太极和天地之先，则非天地或太极所生，所谓“天地圣人不能为夫珍，而能有夫珍耳”^⑤。可见，此易之道一方面在太极之先，另一方面又非太极所生，方为天地万物之本源。

在确定了“《易》之道”为天地万物本源之后，杨氏又对此“《易》之道”的内涵加以阐发。从《诚斋易传》中来看，杨氏多以“天理”，“生生之理”来解释此“《易》之道”，如注《系辞》“显诸仁，藏诸用”一章曰：“《易》者，何物也？生生无息之理也。”^⑥又注“《易》与天地准”一章曰：“夫阴阳之道安在哉？在乎生物而已。生物者善也，所以生物者道也。”^⑦此是以《易》之道为万物生生不息之所以然。又注“子曰书不尽言言不尽意”一段曰：“一阴一阳之谓道，阴阳亦未离于器者也，所以阴阳者道也。”^⑧此是以道为阴阳之所以然。又杨氏亦以理义合一释“道”，如其注“子曰易其至矣乎”一章曰：“《易》之道何道也？天理而已。本然之谓理，当然之谓义，

① 侯外庐等：《宋明理学史》上卷，第477页。

② 杨万里：《诚斋易传》，第226页。

③ 杨万里：《诚斋易传》，第226页。

④ 杨万里：《诚斋易传》，第227页。

⑤ 杨万里：《诚斋易传》，第214页。

⑥ 杨万里：《诚斋易传》，第212页。

⑦ 杨万里：《诚斋易传》，第211页。

⑧ 杨万里：《诚斋易传》，第229页。

因其本然而行其当然之谓道。”^① 又其注《说卦》“昔者圣人之作《易》也”一章曰：“盖天之授人者曰命，人之受天者曰性，在物情之所具者曰理，在人事之处物者曰义，会理义而行之通者曰道。”^② 实则以“所以然”和“所当然”合一为道，与朱熹等人释理与道之说并无太大差异，如朱熹亦曰：“天下之物，则必各有所以然之故与所当然之则，所谓理也。”^③ 究其极，杨氏所谓“《易》之道”仍不过其所自言者“天理而已”。

除此之外，杨氏还论述了道与器之关系，其基本观点是道与器不可相离。如其注《系辞》“子曰书不尽言，言不尽意”云云，曰：“易与乾坤不可以相无也。”^④ 又曰：“乾坤者何物也？谓天地则非天地也，谓非天地，则天地具此者也。其阴阳之异名，而健顺之异诂欤！”^⑤ 是说，乾坤乃阴阳之气与健顺之理之统一体，健顺之理不能离阴阳之气。又曰：“道不自立，以器而立，器不自行，以道而行。”^⑥ 此同朱熹的“有道须有器，有器须有道”^⑦ 的论述是一致的。由此杨氏又进一步论述所谓“易道之体”曰：“何谓体？曰道曰器是也。”^⑧ 此是以道器合一解释《易》之道，然而与上文所论述的杨氏以道为天理之说并不矛盾。以道为理，是就理气相对之上而论述；以道为“曰道曰器”，是就道器合一上论述，如朱熹一方面以为道亦是理，所谓“形而上者指理而言”^⑨，另一方面又以为“道者，兼体用，该费隐而言”^⑩。杨氏之说，仍未能有超越朱熹之处。

总之，杨氏在论述天地万物本源问题上，以太极为浑沦未分之元气，而不以其为变易之理，是其不同于程朱等理学家之处，然而其进而以“《易》之道”为天地之本源，则仍主张理在气先。这说明，其学说仍带有明显的理本论的特点。

① 杨万里：《诚斋易传》，第214页。

② 杨万里：《诚斋易传》，第250页。

③ 朱熹：《大学或问》卷上，《朱子全书》第六册，上海古籍出版社2001年版。

④ 杨万里：《诚斋易传》，第229页。

⑤ 杨万里：《诚斋易传》，第226页。

⑥ 杨万里：《诚斋易传》，第226页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》卷七五，中华书局2004年版。

⑧ 杨万里：《诚斋易传》，第229页。

⑨ 黎靖德编：《朱子语类》卷七五。

⑩ 黎靖德编：《朱子语类》卷六。

二、《易》者通变之书

除了天地本源问题之外，杨氏在《诚斋易传》里着重论述的另外一个问题便是《易》的作用。宋代易学中，关于《易》之作用的说法颇多，如程颐以为“即事尽天理便是易”^①，《周易》一书即“要人们认识事物的本质，遵循其规律和规范，以提高人的境界”^②，即以《易》为明理之书。朱熹则不以程颐之说为然，而提出“《易》本卜筮之书”之说。而杨万里则通过对《周易》经传的研究，提出“《易》者通变之书”的说法，使得其易学具有了明显的经世致用的特点。

在《诚斋易传》篇前的序言中，杨氏即集中表达了“《易》者通变之书”这一观点。其论作《易》之缘由曰：“古初以迄于今，万事之变未已也。其作也一得一失，而其究也一治一乱，圣人有忧焉，于是幽观其通而逆絀其图，《易》之所以作也。”^③即是说，圣人由于忧患天下得失治乱之变，因而作《易》以通其变。而掌握了《易》之道，便可达到“蚩可哲，慝可淑，眚可福，危可安，乱可治，致身圣贤而跻世泰和”^④的境界。从而认为学习《周易》的目的便是“于人事得失、社会治乱的变化中，掌握其法则，转灾为福，转危为安，转乱为治，实现正心、修身、齐家、治国和平天下之道，使万事万变归于中正”^⑤。依此说法，学《易》一方面为了提高自身修养，另一方面也为了经世致用。此种说法也贯穿在《诚斋易传》之中，如其注《系辞》“天一地二”一章曰：“昔者圣人之作易，果何为而作乎？有以作之，必有以用之。作而无用，则如勿作。开达物理，成就世物，以覆冒天下，此其道之用也。”^⑥此处明确提出《易》之用即开达万物之理，成就世间万事万物。又其注“是故履，德之基也”一章曰：“学《易》而不以《易》成己，则《易》自《易》，我自我也。《易》何有于我哉！”^⑦此又以《易》之作用为成己之德。此种说法，与《易传序》中的说法是完全一致的。而其之所以以《易》为通变之书，又与其对《易》之道的理解有关。上面已经说明，杨氏

① 《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》上册，中华书局2004年版。

② 朱伯崑：《易学哲学史》第二册，华夏出版社1995年版，第201页。

③ 杨万里：《易传序》，《诚斋易传》卷首。

④ 杨万里：《易传序》，《诚斋易传》卷首。

⑤ 朱伯崑：《易学哲学史》第二册，第362页。

⑥ 杨万里：《诚斋易传》，第223页。

⑦ 杨万里：《诚斋易传》，第242页。

以《易》之道为“天理”，而此《易》道之作又“本乎天地”，“本乎阴阳”^①，所谓“法天地之道以为易之道”^②是以此易之道即天地之道，其充斥于天地之间，“在天地为阴阳，在日月为昼夜，在四时为生育长养，在鬼神为吉凶，在人为君臣父子、仁义礼乐”。^③既然如此，掌握了《易》之道，自然可以以此理经纶天地万事万物。所谓“惟其（《易》之道）准则乎天地，故能遍经乎天地。非以《易》而理天地也，以天地理天地也。”^④又其论述道与器之关系，以为道不离器，体不离用，若如此说，则“《易》之道有体有用”^⑤，自然不能空执其体，而使《易》之道不能落于实用。若只执空言而不切实用，“举而捐之于空虚”^⑥，便成了佛、道二家之“异端之所谓道”^⑦。违背了易道之本意。

正是出于经世致用的目的，杨万里在其《诚斋易传》中，大量使用了“以史证易”的方法。引史事入易之风本不源自杨氏，如俞樾言“干宝说乾坤二卦，以殷周事为证，此以人事说易之始”^⑧，又以郑玄易注中亦有借人事说经之例。今人更推至帛书《繆和》，以为“《繆和》以此法治《易》开了以史证易之先河”^⑨。即以杨万里所处的宋代而言，除了李光、李杞等人外，程颐之《伊川易传》亦多引史证经，其说且大量为杨万里所采录，如《比卦》六二，杨万里曰：“故程子谓伊尹武侯，必得礼而后出。”^⑩可见其对程子之说之继承。然而，干宝、程颐等人之引史证易，其引录史事之目的往往只是为了借史事以说明卦爻辞中固有之涵义，如今人所言，只可以称为“以史注《易》”；而《诚斋易传》所采用的方法，才可以被称之为“以史证《易》”。有学者曾经将宋代以史证易派易学著作中的特点加以总结，归纳为三点：第一，称引史事，参论《易》理；第二，泛抒史论，阐发《易》理；第三，影射现实，衍伸《易》理。^⑪此三大特点，杨氏书中均有明显体现。所谓称引史事者，即引录具体史事以证成《易》理，如《乾卦》上九“亢龙有悔”，

① 杨万里：《诚斋易传》，第209～211页。

② 杨万里：《诚斋易传》，第209页。

③ 杨万里：《诚斋易传》，第214页～215页。

④ 杨万里：《诚斋易传》，第209页。

⑤ 杨万里：《诚斋易传》，第244页。

⑥ 杨万里：《易传序》，《诚斋易传》卷首。

⑦ 杨万里：《诚斋易传》，第215页。

⑧ 俞樾：《九九消夏录》，第5页，中华书局2006年版。

⑨ 林忠军：《论以史治〈易〉》，《国际易学研究》第五辑。

⑩ 杨万里：《诚斋易传》，第34页。

⑪ 张善文：《宋代易学中的“援史证易”派》，《福建师范大学学报》（哲社版）1992年第3期。

杨氏以为“志与位俱亢，则有悔矣”^①，并引梁武帝、唐玄宗晚年之事为证。所谓泛抒史论者，即不称引具体史事，而从广义上抒发其历史观点。如《坤卦》六五“黄裳元吉”，杨氏即以为，此讲为臣之道，“守中而居下，以安守人臣之分，则元吉矣。”^②所谓影射现实者，即通过易理之阐释与史事之称引，来影射当时之政局。如《诚斋易传》中用大量篇幅阐述了“小人之祸”，指出小人“下则并包群小而为之宗，上则顺承于一君以坚其权”^③，并进而提出君主若欲有为，则“莫急于去小人”^④，而去小人又必须做到力、直、中三者均备。此种论述明显是针对南宋初年主弱臣强、权臣当政之政局而发，进而提出其政治主张。而其之所以采取这种“以史证《易》”的方式，正是由于其以《易》为通天下之变之书，因而必须通过史证的方式，把《周易》阐发为一种“具有实践意义的社会的理论，为当时统治者治理国家和维护自己统治提供理论根据”^⑤。

除了引史证《易》之外，杨氏以《易》为通变之书的另一个表现便是重视人的作用。从《诚斋易传》中所阐述的观点来看，杨氏虽然以《易》之道为天理，然而并不以为人只能遵循易道而无所作为，相反，人只有积极发挥自己的作用，方是处易之道。如《随卦·象传》“君子以向晦入宴息”，杨氏首先释之曰：“日入而息，君子独能违而不随乎？而况静作因革、仕止久速之时乎！”是说，日入而息乃天之道，君子亦不能违反。然其后又曰：“然则仲尼终夜不寝、周公夜以继日，非欤？曰：易之随时，天也；圣人之竞辰，人也。”^⑥“仲尼终夜不寝”出《论语·卫灵公》，曰：“子曰：‘吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。’”“周公夜以继日”出《孟子·离娄下》，曰：“周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。”杨氏引此二例，以为易之道乃天道，而圣人之竞辰乃人事，实际上认为不能固守天道而废人事。而其之所以如此重视人的作用，是因为其认为“《易》之道非一端”，每一卦均包含两个方面，如彼所言：“讼之终凶，用之自讼则吉；随之说随，用之说随则凶。乾之初九有勿用之戒，而仲尼历聘以爱日；咸之上六有滕口之规，而孟子好辩以明道。晋之初

① 杨万里：《诚斋易传》，第6页。

② 杨万里：《诚斋易传》，第15页。

③ 杨万里：《诚斋易传》，第46～47页。

④ 杨万里：《诚斋易传》，第120页。

⑤ 林忠军：《论以史治〈易〉》，《国际易学研究》第五辑。

⑥ 杨万里：《诚斋易传》，第59页。

未可以速进，故贵于摧如之退，而颜子最少而进未止；益之上不可以过益，故忌于或击之伤，然大舜已老而谦得益。”^① 总之，处得其宜，凶可变吉，否可变泰，而这种处得其宜是要通过人的努力、发挥人的作用而实现的。如杨氏所说：“《易》之道有时有人，逢其时，顾其人用之者何如耳。”^② 可以看出，杨氏之所以推崇人的作用，仍是因为其以易为通变之书，从而认为人应该在更广大的范围内、用更多的角度去灵活地运用易道，以通天下万事万理之变，如果墨守易道而不能通，同样是违背了易的“通变”原则。

总之，由于杨氏以易为通变之书，因而在其著作中特别注意一方面以易道来指导人事，另一方面又以人来运用易道。其引史证易的方式，以及其对人事的重视，均为其易学思想中的突出特点。

三、博采百家之说，尤重取象

四库馆臣曾评价《诚斋易传》：“是书大旨本程氏。”^③ 谓杨氏之书对《周易》经传文字的解释多本之程颐《伊川易传》，而其增多者仅证成易理之史事。此说法后来为大多数学者所接受。然而通观《诚斋易传》一书，可以发现，虽然其中对经传文字的解释确实多同于程子，然而其不同处及其订正程传处亦复不少，且其博采百家之说，熔义理与取象之说于一炉，实非仅仅本诸程传而已。

在对程传的继承上，《诚斋易传》大量吸收、采用了程颐之说，如《坤卦·彖传》“先迷失道”一段，杨氏注曰：“此章程子尽之矣。”^④ 又《坤卦》六二，杨氏注曰：“程子谓二为坤之主，不以君道处五，直得圣人之意也。”^⑤ 可见其对程子的推崇之情。然而其不同于程传之处，在其书中却亦占有较大分量，如《乾卦·文言》“刚健中正纯粹精”一句，杨氏注曰：“中、正、纯、粹、精，乾之道，道析则五，会则一。”^⑥ 是以“中、正、纯、粹、精”为乾之五道。而程传则谓“以刚、健、中、正、纯、粹六者形容乾道，精谓六者之精极。”^⑦ 则是以“刚、健、中、正、纯、粹”六者为乾道，而以

① 杨万里：《诚斋易传》，第140页。

② 杨万里：《诚斋易传》，第176页。

③ 永瑢等：《四库全书总目》，第14页。

④ 杨万里：《诚斋易传》，第14页。

⑤ 杨万里：《诚斋易传》，第14页。

⑥ 杨万里：《诚斋易传》，第11页。

⑦ 程颐：《伊川易传》，见《二程集》下册，第704页。

“精”为形容六者之精极。又如《鼎卦·象传》“君子以正位凝命”一句，程传释为君子居处必正，命令必重，乃取法自鼎。而杨氏在引程子之说后，续之曰：“然又有一说焉：革之汤武革命，谓天命也；革以革之，必鼎以定之，《易》之凝命，即《书》之定命也。又古之传国以鼎，犹后世之传国以玺也。”^①此说实际是对程传的辨正。由此可见，杨氏虽然对程子多所推崇，然而在其《诚斋易传》里并非全取程子之说，而是有所去取的。

除了对程传加以去取之外，杨氏在《诚斋易传》中还引用了十数家前人之说。粗略计算之，明确引用者有干宝、虞翻、荀爽、郑玄、韩康伯、王弼、孔颖达、胡瑗、郭雍、张载、杨时等等。此诸家之说各不相同，在杨氏之书中所占的分量也较小，杨氏采用此诸家之说，主要仍是为了证成己说。如《乾卦》九四杨氏引胡瑗之说，以为“此太子之爻”，然而其采用此说者，主要是能够借此说以比附历史上诸位太子之事迹，所谓“盖懦于跃，则为汉之惠、元，仅为得之；躁于跃，则为商臣、为元凶，其咎大矣。”^②亦有对前人观点进行辨正之处，如注《乾卦·文言》“君子以成德为行”一段，杨氏引张载之说，以为颜回可当此爻，而后又加辨正，以为“龙德，圣人之事，非贤人之事……恐颜子不敢当也。”^③与直接引用前代各家成说相比，杨氏更多地是广泛地采取了前代解易的各种体例，如汉易的卦变说、卦气说、互体说等等。在卦变说方面，如《咸卦》兑上艮下，杨氏解之曰：“坤六三上而兑，乾上九下而艮。”^④此即用虞翻卦变之说，虞氏说曰：“坤三之上成女，乾上之三成男。”^⑤正与此说同。在卦气说方面，如《复卦》“七日来复”，杨氏释之曰：“自坤之初六一阴生于午，至复之初九一阳长于子，七月。”^⑥“一阴生于午”谓《姤卦》乾上巽下，一阴生于下，配午；“一阳长于子”谓复卦坤上震下，一阳生于下，配子。此正与汉易中十二消息卦卦气说相符。又《临卦》“至于八月有凶”，杨氏曰：“复之初九与坤之六爻而七，故曰七日……自坤之六二为临之九二，与坤之六爻而八，故曰八月。”^⑦此说不以自姤至复中间经历七卦解七月，而取李鼎祚说，似两说略有矛盾，然其以卦象排列为自坤而复，自复而临，此后“又隔以泰、大壮、夬、乾、姤”而后方至于临，

① 杨万里：《诚斋易传》，第151页~152页。

② 杨万里：《诚斋易传》，第5页。

③ 杨万里：《诚斋易传》，第11页。

④ 杨万里：《诚斋易传》，第96页。

⑤ 李鼎祚：《周易集解》引，齐鲁书社2005年版，第223页。

⑥ 杨万里：《诚斋易传》，第77~78页。

⑦ 杨万里：《诚斋易传》，第64页。

此排列亦是同十二消息卦的排列相同的。在互体方面，宋代义理派解《易》著作多不论互体，如《直斋书录解題》曰：“新安王炎晦叔尝问南轩曰：‘伊川令学者先看王辅嗣、胡翼之、王介甫三家，何也？’南轩曰：‘三家不论互体，故云耳。’”^①南轩即张栻，可见宋代义理派对互体说之排斥。而杨氏书中则有部分采用了互体说，如《履卦·彖传》“履帝位而不疚，光明也”，杨氏注曰：“九二、六三、九四合而为离，故光明。”^②此即用互体说释《彖传》。又《小过》六五“自我西郊”，杨氏曰：“自九三、九四等而上之，至于六五则为兑。兑，正秋也，故云西郊。”^③此则兼用汉易的四正卦卦气说和互体说来解释卦爻辞。可见，综合运用多种体例解《易》，亦是杨氏《诚斋易传》中的一个特色。

在杨氏用以解《易》的诸多体例中，其最为重视也最有特色的便是其取象说。取象之说，自《说卦》以乾马坤牛等将八卦配以物象后，对历代易学发展均起了很大影响，宋代义理派易学家如程颐等人，亦不排斥取象。然而前代取象之法，大略皆本之于《说卦》中八卦取象万物之法，而不能有所突破，这就使取象之法受到了极大的限制。如虞翻说《睽卦》上九“见豕负涂，载鬼一车”曰：“离为见，坎为豕、为雨。四变时坤为土，土得雨为泥涂。四动艮为背，豕背有泥，故见豕负涂矣。坤为鬼，坎为车，变在坎上，故载鬼一车也。”^④可以看出，睽卦上火下泽，无坎、艮、坤等卦，豕、雨、土等便无从取象，只得采用互体、卦变、旁通等说，引出所需要的各卦，再加以取象。此种解释，使汉易的取象之说陷入了极大的繁琐困顿之中。而杨万里论取象，则摆脱了这种限制，而采取了直观《易》一卦或数爻之象而加以取象之法。如其论《损卦》“二簋可用享”曰：“卦形顶踵实而腹虚，有二器上覆下承之象，故曰二簋。”^⑤按此处《周易集解》引荀爽曰：“二簋谓上体二阴也。”^⑥而虞翻无注。清人李道平《周易集解纂疏》以坤为土，上之三成两离，离火烧土中虚，体乾而圆，则为二簋。^⑦仍不能摆脱八卦取象说的桎梏。而杨氏则抛开八卦，径观一卦之形而加以取象。又《井卦》卦辞“汔至亦未繙井，羸其瓶”，杨氏释之曰：“今巽下二爻，初六九二在坎之下，若瓶之覆

① 陈振孙：《直斋书录解題》，上海古籍出版社2005年版，第10页。

② 杨万里：《诚斋易传》，第39页。

③ 杨万里：《诚斋易传》，第195页。

④ 李鼎祚：《周易集解》引，第249页。

⑤ 杨万里：《诚斋易传》，第122页。

⑥ 李鼎祚：《周易集解》引，第257页。

⑦ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局2006年版，第375页。

而入井之象；九三六四二爻，若井中之瓶覆者复仰之象，而坎之九五隔其上，若系縲其瓶而不能上乎水之形……九五上六，坎上二爻，有瓶仰而出水之象。”^①此以二爻之象取象，可谓发前人所未发。又其释《系辞》“服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随”曰：“随之上卦，牛二角之象。”^②此又为以一爻之象而取象。又《鼎卦》初九“得妾以其子”，杨氏释之曰：“初六居下，故为妾……六虽阴而初为阳，故为子。”^③以初六阴而卑为妾，本于程颐，然以居阳位为得子则为杨氏之说，此又为以爻位而取象之法。尤为可异者，杨氏在其书中，甚至以卦变及卦爻辞进行取象，如上所引《系辞》“服牛乘马”一段，杨氏续云：“下卦反观之，马四足之象。又上六‘拘系之，乃从维之’，络首穿鼻之象。”^④可见杨氏取象之法不执一端，随时取用。

杨氏之所以如此重视取象，是与其对《易》象的认识分不开的。上面已经阐明，杨氏以《易》之道为天理，即所谓“未画之《易》”或“天易”，而《易》卦之象，本即为明《易》之理而设，所谓“物有事有理，故有象。事也，理也，犹之形也，象也，犹之影也。不知其形视其影，不知其事与理视其象”^⑤。因此，若欲明《易》之理，则必须重视《易》象。至于其取象之诸多体例，亦非全无所本。如《巽卦》九二“巽在床下”，杨氏释之曰：“下卦二阳覆上而横，床之象也；一阴承下而对峙，床足之象也。”^⑥而《周易集解》引宋衷之说曰：“巽为木，二阳在上，一阴在下，床之象也。”^⑦杨氏之说显本之于宋衷。又杨氏师事张浚，故《宋元学案》列杨万里为张浚门人。张浚亦通《易》，著有《紫岩易传》，即多用汉易互体、飞伏、取象等说。其子张栻著《南轩易说》，亦重取象。其论取象曰：“凡易者，象也，象也者，像此者也。无适而非象者，欲其即象以求其意。”^⑧其解《系辞》“上栋下宇以待风雨，盖取诸大壮”曰：“盖大壮之成卦，二阴在上有风雨之象，四阳在下有栋宇之象。”^⑨而杨氏则释之曰：“大壮上二阴，其上六，覆者之象也，其六五，椽桷之象也。其下四阳，柱之象也。”^⑩两相比较，虽然二人的解释

① 杨万里：《诚斋易传》，第145页。

② 杨万里：《诚斋易传》，第235页。

③ 杨万里：《诚斋易传》，第152页。

④ 杨万里：《诚斋易传》，第235页。

⑤ 杨万里：《诚斋易传》，第205页。

⑥ 杨万里：《诚斋易传》，第177页。

⑦ 李鼎祚：《周易集解》引，第325页。

⑧ 张栻：《南轩易传》，（台北）商务印书馆1986年影印文渊阁四库全书本，第639页。

⑨ 张栻：《南轩易传》，第647页。

⑩ 杨万里：《诚斋易传》，第235页。

有所不同，但以卦象拟诸物象则是相同的。张栻卒于宋孝宗淳熙八年，而杨万里自淳熙十五年方开始写作《诚斋易传》，其重视取象的观点，未必不是受了张氏父子的影响。

总之，杨万里的《诚斋易传》作为宋代义理学派解《易》的一部名著，有着自己独特的解《易》思想和体系，其将太极元气说与理本论的结合，其引史证《易》的风格，以及其重视物象的特色，使其在宋代诸多解《易》著作中显得别具一格，从而在易学发展史上占有相当重要的地位。

作者单位：北京师范大学

杨甲及其《周易图》考辨

吴长庚

摘要：《周易》有象，宋代学者更会其意而为图。刘牧、周敦颐、朱震、朱熹皆相继为图。杨甲首撰《六经图》，后人增删补缀，变异其说，莫可究诂。有必要既考杨甲生平，复就其《周易图》碑本与四库书本之价值、异同、易图构思之分类，提出问题，以为考辨。

关键词：杨甲 碑本 《周易图》 考辨

《周易》有象。阴阳两爻各有爻象，两爻组合有太阴、少阳、太阳、少阴四象；阴阳三叠而有乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦之象。八卦又两两组合，而生六十四卦，各卦均有其独特的卦象，三百八十四爻又各有爻象。

《周易》本无图，所谓“河出图，洛出书，圣人则之”的话，宋人就提出了反对意见。但宋代科举的发展，经学教育的勃兴，又催发了“以图解经”思潮的兴起。学者们从“以图解《易》”发展到“以图解经”。杨甲首撰《六经图》，后世学者增删补缀，经图之学，蔚为大观。然杨甲其人，知之者少；易图玄妙，诠之实难。谨为考辨如下。

一、易图的出现

《周易》的“周”字，郑玄释为“易道周普，无所不备”，但后人多以周为地方朝代之周，谓指西周编成的卜筮之书，如唐孔颖达即持“周”为岐阳、周原地名号之说。后贾公彦在《周礼·太仆》疏中纠正了这种说法：“《连山》、《归藏》皆不言地号，以义名易，则周非地号。《周易》以纯乾为首，乾为天，天能周布于四时，故名易为周也。”关于“易”字，联系《易·系辞》所言“易者，象也。象者，像也”及“在天成象，在地成形”诸论可知，易成于象，在天成象，天象莫大于日月，故曰日月为易。杨甲碑本《周易图》即收有《日月为易》图。

据近现代学者考证,《周易》一书成于西周初年,是在先人占卜材料积累的基础上编辑而成的卜筮之书。全书分《周易上经》和《周易下经》,上经三十卦,下经三十四卦,共六十四卦。易卦是由符号和文字构成的,一阴一阳两个符号,两两组合成四象,三叠组合成八卦;八卦又两两相重而成六十四卦。卦辞和爻辞则分别对卦象和爻象作出解释或规定。至战国中晚期,学者为《周易》作传,称《十翼》,包含《彖传上》、《彖传下》、《象传上》、《象传下》、《系辞上》、《系辞下》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》十篇解释《周易》的文章。

易学史上,历代学者都相信《系辞》所言“河出图,洛出书,圣人则之”的话,把河图、洛书看成是八卦的起源,而把“仰观俯察”忽视了。就在宋代学者创制了河图、洛书、先天图、太极图的时候,欧阳修就提出过反对意见,大胆地说:“乾无四德,河洛不出图。”^①其实,河图、洛书不过提供了1—9和1—10的数学关系而已,《周易》中固然有象数,但并没有多少复杂的数学关系,所以,理学家程颐便认为,“何必图、书,只看此兔,亦可作八卦,数便此中可起。古圣人只取神物之至著者耳。只如树木,亦可见数”^②。南宋的林至说:“夫子于《系辞》言数者三,曰天地之数五十有五,曰天一……终于地十,曰参天两地而已。虽曰河出图洛出书,初未尝曰某为图、某为书也。”^③

但是,少数几个人的呼声是阻止不了一个时代社会思潮的发展的,宋代兴起的“以图解《易》”的思潮,自刘牧发端,很快在经学家、理学家中传播而蔚成风气。刘牧作《易数钩隐图》,李觏作《删定易图论》,周敦颐作《太极图》,朱震作《汉上易传卦图》,朱熹有易学九图等等。张载、欧阳修、王安石、程颐、苏轼等人莫不有所介入。于是,杨甲的《六经图》也就应运而生。

二、关于杨甲其人

关于杨甲,有关史料所载不一。《四库全书》收有《六经图》十卷一种,署杨甲撰、毛邦翰补。而存目类所载数种,大体皆元明后依此本增删翻刻。《提要》中述作者甚略,只知杨甲字鼎卿,四川昌州(宋昌州昌元郡,今重庆

① 《易童子问》。

② 《程氏遗书》卷一八。

③ 《易神传·极数篇》。

市荣昌县)人,乾道二年(1166)进士,《成都文类》载其数诗,而不详其生平仕履,其书成于绍兴(1131~1162)中。毛邦翰亦不知何许人,只知他尝官抚州教授,其增补成于乾道(1165~1173)中。

其实,有关杨甲的记载还是较多的。只是各书记载时有轩轻处,可归纳为以下三点。

一是杨甲的籍贯。有两说,一为四川遂宁人,《四川通志》持此说,《宋史·杨辅传》载杨甲之弟杨辅,亦为遂宁人。《四库提要补正》引清陆心源《仪顾堂题跋》亦云:“杨甲字嗣清,四川遂宁人。”另一说为重庆昌州人。明曹学佺《蜀中广记》、清朱彝尊《经义考》、《六艺之一录》、《御选宋金元明四朝诗》均署为昌州。今考遂宁与昌州均为四川中部相邻两州,唐时之遂州至北宋时升为遂宁府,下辖六县。昌州唐始设,下辖昌元、静南、大足、永川等县,宋撤静南,其地并入各县,亦含遂宁辖县部分土地。昌元即今之荣昌县,与大足县同属重庆市。遂宁和昌州均与杨甲相关,杨甲未仕时尝隐居遂宁之灵泉山,《棣华馆小集》收其诗《灵泉山中》五首、《灵泉道中》、《灵泉山上晚望》诸作。谓杨甲遂宁人大概本于此。但笔者以为定杨甲为昌州人理由似更充足,因为王象之《舆地纪胜·碑目》载,杨甲所撰《六经图》尝勒石于昌州郡学。而《六艺之一录》卷一〇七《昌州碑记》有载:“六经图碑在郡学,郡人杨甲鼎卿所著也。”《蜀中广记》亦有同样记载。王象之、曹学佺均谓碑在郡学,是郡人杨甲所著。《六经图》是杨甲生平最主要的著作,为了保持原本真实又能传之久远,他把《六经图》镌刻于碑,存于郡学,应当是很自然的事。因而记载碑在昌州郡学、为本郡人杨甲所著,应当是更为可信的。胡玉缙《四库提要补正》又有谓“宋昌州昌元郡,今重庆府荣昌县。”今查《四川通志》卷二十六“荣昌县”栏内《古碑记附》即载有:六经图碑,旧志在郡学,郡人杨甲鼎卿著。据此可证,则杨甲实当为昌州荣昌县人。

二是杨甲生平的有关问题。这里有三个问题,其一是顾起元称“布衣杨甲”是否为误记的问题;其二是杨甲登进士第的时间问题;其三是杨甲生卒年问题。

明万历间,顾起元为方应明重刊《六经图》作序,称“宋绍兴中布衣杨甲所撰”,陆元辅承其说,陈振孙《书目解题》复承之。但实际上杨甲是有功名的,很多资料都记载了杨甲殿试对策,“言恢复之志不坚者二事。上览对不

悦，置第五”。^①显然，杨甲是考中了进士的。虽然殿试时他的观点并不合皇上之意，但宋代科举，殿试只定名次，并不黜落。所以皇上将他置之第五，名次不在前列，并未将他黜落。因此，胡玉缙《四库提要补正》引清陆心源《仪顾堂题跋》说“顾起元序以为布衣者误也”。此话当然没有说错。但笔者仔细阅读诸史料，却发现杨甲《六经图》成书于绍兴中，距其登进士第至少要早十二三年。也就是说，杨甲在编纂《六经图》时，确实尚为布衣，甚至在乾道中毛邦翰补其书时，还是布衣。即以当时毛之称杨，恐怕也只能称“布衣”。由此看来，谓其书为“布衣杨甲”所撰，很可能来源较早，后人承其说，并不为误记。

其二是杨甲考中进士的时间，资料有不同记载。学术界一般依《四库提要》谓杨甲“乾道二年进士”。《四川通志》也称杨甲“乾道二年对策”。但另有两则资料记载不同，都为淳熙二年。《续宋编年资治通鉴》卷九有云：

乙未淳熙二年春三月，亲试举人，以詹骕为首，有蜀人杨甲对策，言恢复之志不坚者二事。其一谓嫖妃满前，圣意几于惑溺；其一谓策士之始，其及兵者不过一言。是以谈兵革为讳，论兵革为迂也。上览对不说，置之第五。

按此书所载，杨甲殿试对策在淳熙二年，与前之“乾道二年”足足晚了九年。该《续宋编年资治通鉴》为宋刘时举编，既为编年之书，各年所载之事应当比泛泛而载之书更为准确。类似的记载还见于《宋史全文》，有两则史料：

淳熙二年……蜀人杨甲对策，言恢复之志不坚者二事。其一谓妃嫔满前，圣意几于惑溺；其一谓策士之始，其及兵者不过一言而已，是以谈兵革为讳，论兵革为迂也。上览对不悦，真之第五。^②

淳熙九年……是春召对杨甲，寻除太学录。甲献书万言，大略谓人主之职不过听言用人，分别邪正……^③

《宋史全文》为元佚名编，上起宋太祖建隆元年，下迄宋度宗咸淳年间，

① 《宋史全文》卷二六上。

② 《宋史全文》卷二六上。

③ 《宋史全文》卷二七上。

用编年之体，以次排纂，保存了南宋后期的史料。《四库提要》云，此书靖康以前本于李焘《续通鉴长编》而颇加删节，高宗、孝宗二代则取诸留正之《中兴圣政草》，光宗、宁宗以后则为编书者所自缀。乾道、淳熙皆为宋孝宗年号，所载之事乃本于宋人留正。留正曾为蜀帅，而杨甲之弟杨辅亦曾任成都安抚使，为同时代人。留正于淳熙十三年自敷文阁学士除端明殿学士签书枢密院事，第二年为参知政事，淳熙十六年除右丞相，至绍熙年间五年为左丞相，其所载多为当代时事，可信度较高。另外，乾道二年科试取萧国梁为状元，称萧国梁榜。各编年史书于萧榜之下均无杨甲任何记载。淳熙二年策试则以詹曩为状元，称詹曩榜。有关杨甲对策的记载，多系于詹曩事之后。除上所引外，尚有《资治通鉴后编》亦载：“（淳熙）二年……夏四月乙卯，赐礼部进士詹曩以下四百三十六人及第出身。蜀人杨申（甲）对策，言恢复之志不坚者二事：……上览不悦，置之第五等。”^① 杨甲被列于此榜之第五甲。因此，比较而言，杨甲于淳熙二年登进士，更为可信。

其三是杨甲生卒年问题。现存各相关资料均无杨甲生卒年的明确记载。而《宋百家诗存》卷十二收有杨甲《棣华馆小集》一卷，有小传云：“杨甲字鼎卿，重庆昌州人，大观时游京师，颇有声望。尝仕于蜀，旋以事去官，寓居灵泉山中，故其诗有‘微官也谪居’之句。”按徽宗大观为公元1107—1110共四年，若此时杨甲游京师已颇有声望，那年龄至少应在二十岁以上，也即在宋神宗元丰末或宋哲宗元祐初（1086）时，杨甲应已出生。但此载显然与前论有矛盾，若杨甲生于元祐元年，那至淳熙二年（1175）已九十岁，即使乾道二年（1166）也八十多岁，不可能以此等高龄对策试进士，此载显然有误。

《四川通志》载杨甲有“兄弟五人，自为师友”，然五兄弟中惟杨甲及其弟杨辅知名。杨辅乾道二年进士及第，累官龙图阁学士兼江淮制置使，历兵部尚书，兼侍读。史论其爱君爱国，知无不言，言无不切，《宋史》有传。按一般情况推算，杨辅乾道二年（1166）登进士，则其出生不当晚于绍兴十六年（1146）。绍兴年间共计三十二年，而杨甲《六经图》又成于绍兴中，可约略推知，杨甲出生不当晚于绍兴十年（1140）。

因杨辅入仕较早，又曾出知眉州、总领四川财赋、利西安抚使、知成都府，地位显耀，大概杨甲的“仕于蜀”当在这期间。岳珂《桯史》尝载：

^① 《资治通鉴后编》卷一二四。

蜀士尚流品，不以势绌。乾道间，杨嗣清（甲）有声西州，清议推属。初试邑，有部使者，不欲名，颇以绣衣自骄，怒其不降意，诬劾以罪。赵卫公方为左史，闻之，不俟车，亟往白庙堂曰：“譬之人家，市猫于邻，卜日而致之，将以咋鼠也。鼠暴未及问，而首扶雕笼，以噬鸚鵡，其情可恕乎！”当国者问其繇，告以故，相与大笑，劾牍竟格不下。嗣清仕亦不显，有弟曰嗣勋（辅），位至从橐，其清名亦相伯仲云。^①

这则史料有三点值得注意，一是说乾道间，杨甲有声西州，清议推属，而非大观时颇有声望；二是杨甲的乡试似乎就在乾道间，虽有不顺，赖赵雄帮助而得免，然仕于蜀亦不显。三是点明与杨辅的兄弟关系（按，从橐谓负橐簪笔，以备顾问。亦指文学侍从之臣）。正因为“仕亦不显”，所以，他作诗云：“一官最下策，包裹辱与羞。”不久，即以事去官，而寓居灵泉山中，直至淳熙二年。这年科考入选，殿试时因对策不合孝宗意，置之五甲，赠文林郎。淳熙九年，孝宗召对，除太学录，献书万言。此后无载。

淳熙二年，范成大帅蜀，修成都学宫，请杨甲为文载其始末，有《修学记》，存于《两宋名贤小集》卷三七四。淳熙七年，诏加范成大敷文阁直学士，召赴行在，范率客及诸生集于麋枣堰亭下，杨甲为作《麋枣堰记》。^②

三、杨甲《周易图》碑本的价值

图与文字具有不同的表意功能，一般说来，图具有直观性，便于一目了然地把握形态与结构。所以自古以来，图与文字共存，是人们保存和传播历史文化的两种主要方式。姜广辉曾指出：“宋人解经，锐意创新，而以易学为尤著。宋代易学象数学中有一项创造，就是发明了许多易图（旧称图书）。”

杨甲《六经图》包含有《周易图》、《尚书图》、《诗经图》、《周礼图》、《礼记图》、《春秋图》六种，《周易图》是书中主要部分。大概书成之初，即以碑本形式，镌刻于昌州郡学^③，乾道元年（1165），即有毛邦翰补杨甲之本。此次增补在抚州知府程森主持下进行。据苗昌言《序》云：“程森为抚之期年，又取《六经图》命泮宫职讲肄者编类为书，刊之于学。”可见，是程森

① 岳珂：《桯史》卷八。

② 《全蜀艺文志》卷三七，四库全书本。

③ 见王象之《舆地纪胜·碑目》所载及《四川通志》卷二六“荣昌县”条《古碑记附》、《蜀中广记》卷一七、《六艺之一录》卷一〇七《昌州碑记》所载。

主持了由石本“编类为书”的工作，毛邦翰则“实补诸图”。此本便是杨甲《六经图》最早的书版刻本。今《四库全书》所收署名杨甲撰、毛邦翰补的《六经图》刻本，便是由此本衍生而经明清学者增删的本子。

毛邦翰之后，历代学者对《六经图》进行了大量删改。先有叶仲堪重编邦翰之本，宋理宗绍定（1228～1233）年间，又有朱熹弟子杨复撰《仪礼图》十七卷，以补杨甲之所无。明代有吴继仕集邦翰之本与杨复之书，编为《七经图》七卷，又有吴继仕校正本《七经图》和熙春堂摹刻宋本《六经图》，万历间有侍御卢谦刊本，有抚州卫承芳、方应明金陵摹刻本，修吉堂考正本。清代有潘采龙康熙刻本，常定远雍正重刻本，江为龙宜春刻本，郑之侨鹅湖书院木刻本，卢云英重编《五经图》本，杨魁植校刊《九经图》本，等等。

今存《四库全书》中署名杨甲撰、毛邦翰补的《六经图》刻本，早已非杨甲、毛邦翰之原本。四库馆臣即已指出：“明人刊刻旧本，无不臆为窜乱，其损益之原委，无从究诘。”《四库总目提要》谓其书六卷，与四库所收十卷已不同，显经后人增补。四库之本，已难反映杨甲思想。只有立于昌州郡学的碑本，仍然真实地保存了杨甲《六经图》原貌。可惜年岁既久，诸书莫载，朱彝尊《经义考》已谓“杨氏（甲）六经图碑，佚”，至今尚无拓本流传。所幸元时有广信府（今江西上饶）名宦卢天祥尝本昌州石本，镌石于广信府学，使杨甲之石本得以流传于后世。然岁久凋蚀，即上饶之《六经图碑》也已无完璧。上饶市博物馆虽藏有信江书院石刻本碑拓一种，然已经裁割装裱，难窥全貌。而家藏广信府学石本旧拓一套，仍保存完好，足为研究之用。

卢天祥承昌州石本重刻的广信府学石本，代表着《六经图》的另一系统。明《一统志》载：江西广信府（今上饶市）名宦元卢天祥至元中守信州，兴学校，崇《诗》、《书》，刻《六经图》于石，立两庑下，则知今广信府六经图石刻，即元至元中卢天祥所立，盖本昌州《六经图》碑、宋绍兴中杨甲所著者。其碑至今仅存残石，而拓本亦多有破损，其末一图已无完璧。据笔者所藏拓本可知，广信府学石本有其特定的形式，全图六经共分十二大版，每一版规格为180110平方厘米，每一经分上、下两版，不分卷，统一排版。其中《周易图》上排27图，下34图，共61图；六经通计302图。

现将《周易图》上下图名具列于下：

日月为易，伏羲八卦图，文王八卦图，六子图，六位图，河图数图，洛书数图，三变大成图，四易之易图，八卦取象图，八卦象数图，八卦司化图，运会历数图，先天图，中天图，总括象数图，方圆相生图，八卦纳甲图，象形一致图，太极贯一图，先后中天总图，连山六十四卦说，六十四卦万物数

图，揲蓍之法，释象图上，释象图下，释爻图（舍应匿比，舍应比正，舍近从应，有应无位，近而不相得，应而不相得，应而有所间，应非其人）。

易有太极，六爻定位，五位相合，乾坤大父母图，乾坤合律图，咸艮取诸身图，井鼎取诸物图，复姤小父母图，既济未济合律图，六十四卦反对变图（二图），阴阳奇偶，阴阳君民，先甲后甲，复姤临遁泰否六卦生六十四卦图，通乎昼夜，天地之数图，乾坤之策图，八卦因重图，八卦相推图，仰观天文图，俯察地理图，古占例图（五不变占一例，五变占一例，□□□□用占例，□之八辨，□□占例，正屯悔豫皆八辨），太元准易图，关子明拟玄洞极经图，温公潜虚拟玄图，十三卦取象图，八卦体用图，邵氏皇极经世图，参伍以变，参天两地，皇极经世全数图，序卦图，杂卦图。

以上诸图，均取自碑本，与《四库全书》所存大相径庭。尤其是一些大图，如《总括象数图》、《先后中天总图》，易为书版后因版面太大难以容纳，便都被删去了。又有一些图，碑本所无，四库本存，如《序上下经图》、《重易六爻图》、《阳卦顺生》、《阴卦逆生》图，显为明清学者所加。另有一些图，经明清学者窜改，或图名改变，如《八卦因重图》改为《八卦生六十四卦图》，或图形失去原样，如《易有太极》一图，上数第二圈阴阳图黑中有白，白中有黑。而四库本却变成黑中有白，而白中无黑。李申据四库本而推测，“六经图中的太极图很可能是周（敦颐）氏太极图的原样”^①，杨甲之原本实非如此。又中间表五行生克关系的木水连线，并不交叉于中间的土，碑本很清楚，而四库本则误交于土。李申作《易图考》，疑四库本之误而为考证，实未见碑本之累。

还有《河图数图》、《洛书数图》之类。宋代先有刘牧始传黑白点数之图，刘牧之图以十数为洛书，九数为河图，提出“图九书十说”。图九，指九宫图，刘牧以九宫图为河图，故其说称图九；书十，指五行生成图，即图中天奇之数五、地偶之数五，共十数，刘牧以五行生成图为洛书，故其说称书十。后朱震作书亦用牧说。但宋代学者大多数并不赞成刘牧的观点，而皆以九数为洛书，十数为河图。南宋蔡元定在其与朱熹合著之《易学启蒙》中提出“河十洛九说”。其说以五行相生图为河图，以九宫图为洛书，与刘牧正好相反。蔡元定推崇河图，以天地之数解释之，即以五行相生图为《周易》象数之根源。又以数之体用关系解释河图与洛书的关系，河图之数为体，洛书之数为用，河洛之数的演变形成八卦与六十四卦，而河洛之数又是出于自然

^① 朱伯崑主编：《周易知识通览》，齐鲁书社1993年版，第494页。

之理。这样，以理解数，便推进了河洛之学的发展。蔡氏之说，随着朱子学的广泛传播，对后世产生了很大的影响，而成为南宋以来最为流行的说法。杨甲是稍后于朱子的学者，他接受了刘牧《河图》、《洛书》的图式，而他的看法，却与朱熹、蔡元定一致，所以，碑本《六经图》中，他仿照刘牧黑白点画的形式，绘制了《河图数图》、《洛书数图》。此图与朱子“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十，天数五，地数五，五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也，此河图之数也”的观点是一致的，所以，他的《河图》、《洛书》图式，便采用了朱熹、蔡元定“河十洛九”之说，见于碑本。而今存四库本中，其图却正相反，同于刘牧朱震说，持“图九书十”之说，这便完全歪曲了杨甲的本意。

以上数例，均可见出碑本《周易图》的价值。

四、碑本《周易图》构思

《周易》是诸经中最难懂的学问。然正因为难懂，才有以图解《易》、别辟一途之举的发生。大概因为那时学者都以为，“天地事物之理、圣贤之意，有语言文字所不能遽悉者，莫如图为易晓”^①。杨甲编撰《六经图》有《周易图》六十一种，这些图，有的取之前人，有的自我编撰。宋俞琰即指出：“郭京《周易举正》，洪适《容斋随笔》、杨甲《六经图》多取之。”^②

今天，我们如何看待这些图？奉之若神明宝贝，似无必要，因为这些图本身在今天已没有什么现实的意义。弃之若弁髦腐鼠，似也不必，因为这些图反映了历史文化现象，蕴含着先代哲人以图象解释世界的无穷智慧。

今天，我们还应当抛弃传统经学的研究方法，不必相信“河出图，洛出书，圣人则之”的神话，更不要挖空心思去“破解密码”，企图找到八卦起源的“真谛”。细读杨甲《周易图》，笔者以为，就其思维方式而言，这些图的构思，都是在把握易学基本理论的基础上，按照示意图、序列图、形制图、位置图、关系图、象征图等不同的特点而绘制的。有的图显得深奥，有的图却很浅显，甚至有的很简单，根本没有什么奥妙。

所谓示意图，即指示事物意态及变化之图。如图1，《周易图》开章明

① 王弘：《周易图说述·自序》。

② 俞琰：《读易举要》，见《钦定四库全书考证》卷二《经部》。

义，有《日月为易》图，解释“易”字的构成，意其“取日月二字交配而成，如篆文日下从月。是日往月来之义，故曰阴阳之义配日月”。此图实际上含括了几层经传的意思：一是《易·系辞》有云“易者象也。象者像也”，“在天成象，在地成形”，“县象著明，莫大乎日月”。二是汉郑玄注：“易者，日月也。”许慎《说文》：“日月为易，象阴阳也。”三是《易纬·乾坤凿度》：“易名有四义，本日月相衔。”《参同契·乾坤设位章》：“日月为易，刚柔相当。”其图绘两圆，上圆为日，下圆为月，月以篆文出之，即成下文之“易”。这是比较简单的示意图。也有含义较复杂的，如图2《易有太极》图：作者试图以图的方式，来说明无极而太极，太极动而生阳，静而生阴，一动一静，两仪立焉，阳变阴合，五行生焉，乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物的宇宙模式。其理论来源出自《易传》，《系辞》有云“易有太极，是生两仪”、“动静有常，刚柔断矣”、“乾道成男，坤道成女”、“男女构精，万物化生”。故其图最上圆表无极而太极，次表阴阳，次表阳变阴合而生五行，次表乾道成男，坤道成女，最底下表化生万物。由上而下，构建成完整的宇宙生成模式。此图构思最精彩的是二、三两层次的阴阳和五行，阴阳体现了交合相错，五行体现了妃配生克关系。出于同一构思方式的还有《六子图》、《河图数图》、《洛书数图》、《四易之易图》、《八卦取象图》、《八卦象数图》、《八卦司化图》等。

所谓序列图，是表六十四卦之间顺序组合关系之图。如《先天图》、《中天图》、《先后中天总图》之类，且以《先天图》为例，见图3：杨甲《先天图》当取自邵雍，相传源出陈抟，也称伏羲六十四卦方圆图。此图据《易传》所云“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”之理，让八卦一阴一阳相生下去，直至六十四卦，然后将乾坤定于正位，乾南坤北，离东坎西，其他各卦按顺序排列。乾系居左，坤系居右。邵雍以此图传自伏羲，故称先天八卦图。而把《说卦传》中所指次序称后天八卦图，或文王八卦图。历代学者对此图所蕴含的意义还有很多说法，谓圆图象天，方图象地，天圆而地方。天地相涵，化生万物。圆图代表天体运行周期，主运行；方图代表东西南北四方，为九州之数，主定位。方圆相合，象征“天地絪縕，万物化醇”的结构。

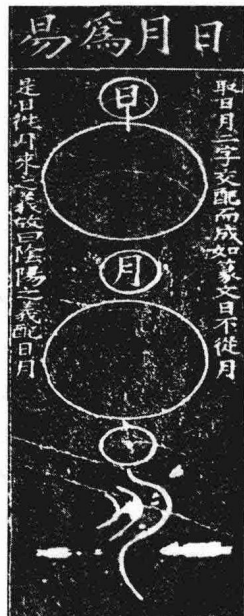


图1

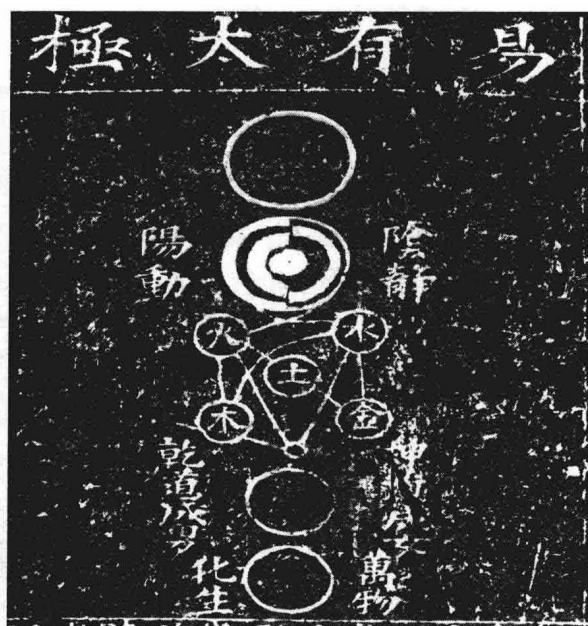


图 2

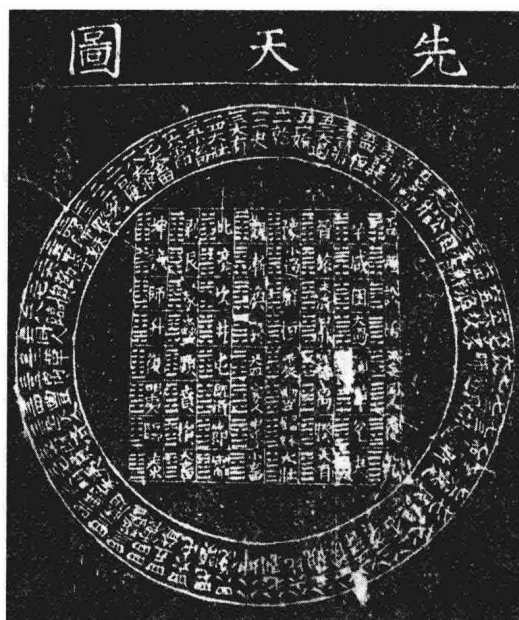


图 3

形制图是保存古代器物形制之图。如《九韶乐器图》、《礼器图》、《冠冕

制图》之类，这些图只图绘器物的形态、规制，没有理论内容，多存于《尚书图》、《礼记图》中，《周易》所无。

位置图是表事物的方向位置之图。如图4：主要在表明八卦的方位。《说卦传》第三章：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”此图即按此意而定方位。所以，杨甲说：“天地定位即乾对坤也，山泽通气即艮对兑也，雷风相薄水火不相射，亦然。乾坤交而男女生，离得坤正性，故中虚，有日之象。日生乎东，故正位乎东。坎得乾正性，故中满有月之象。月生乎西，故正位乎西。四正既定，然后乾一变而为巽。故巽居乾左，二变成艮，故艮居坎左，三变成坤。坤一变而为震，故震居坤左，二变成兑，故兑居离左，三变成乾。此变化之叙，自然之理也。”^①今人李申以为，《说卦传》其实是推不出以上方位的，“天地定位还可说是乾南坤北，水火不相射为什么就是离东坎西呢？甚至为什么坎离不能居于西北东南或东北西南呢？”^②其实本图也非杨甲自创，而取自邵雍。类似的还有《仰观天文图》、《俯察地理图》等。

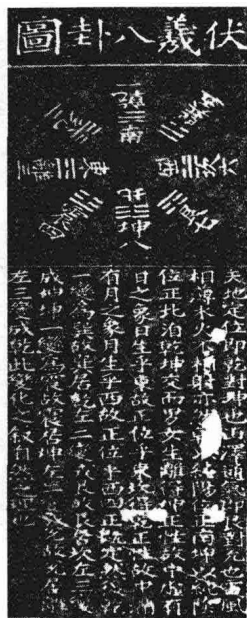


图4

关系图，是指构图时重在表现事物对应配比关系之图。如《总括象数图》、《三变大成图》、《运会历数图》等。如图5，此图即纳甲图。汉代京房以纳甲说易，将甲乙丙丁等十天干纳入八卦，来共同说明气象、物候诸关系。举甲以该十日，故曰纳甲。其法以十干中之奇数甲、丙、戊、庚、壬为阳，偶数乙、丁、己、辛、癸为阴，以与乾坤六子之阴阳相配。乾坤为父母，乃阴阳之始终，故以代表奇数之始的“甲”及之终的“壬”配乾，用代表偶数始终的乙、癸配坤。其间三变：初爻庚阳交坤为震，配长男；辛阴交乾为巽，配长女，是为一变。九二戊阳交坤为坎，配中男；六二己阴交乾为离，配中女，是为二变。九三丙阳交坤为艮，配少男；丁阴交乾为兑，配少女，是为三变。此图即以表格形式表现这种变化关系，故称三变大成图。

以上划分尚属粗略，恐未能概其全，或稍能称其特。其分类亦多可交容者，难以尽其精微。李申有一句精彩的话：“易图无助于思想的发展，但却有

① 杨甲碑本《六经图·周易图上》图中文字。

② 朱伯崑主编：《周易知识通览》，齐鲁书社1993年版，第474页。



图5

助于既成思想的流布。”杨甲未见有专门的易学研究专著，在易学发展史上也并无多大理论建树，他的《周易图》吸收了前人创作的成果，也凭着自己的睿思创见，系统地创为易图，开辟了易学传播的新途径。他第一个将以图解易发展到以图解经，为后世经图学的发展开出了一条新路。他也适应了书院教育发展的需要，《六经图》历经传刻，刊于州县学宫，使初入经学之门的读书士子，按图索骥，造微诣远，获得指南。这项功绩，也是不可磨灭的。

作者单位：上饶师范学院

易学思想与张居正改革

任利伟

摘要：为了扭转自嘉靖、隆庆以来明王朝积贫积弱的严峻态势，张居正利用首辅所掌握的权力，以其卓越的才干胆识，在政治、经济、军事等方面大力推行了一系列的改革措施，使明王朝一度呈现出“帑藏充盈，国最完富”^①的治世局面。张居正出台的改革措施之所以能够速见成效，与他一直致力于致用之学，特别是易学有着颇为密切的关系，他的不少改革思想与举措就直接承自《周易》及易学思想，或是以其为媒介的。《周易》及易学思想，在张居正的改革事功中扮演着极其重要的角色。

关键词：《周易》 易学思想 张居正 改革

一、“涉世妙用，全在此书”

张居正在秉政之前担任皇帝经筵讲臣时，对《周易》所载义理就特别得重视。对于《论语》中的“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”一句，他这样讲评道：

凡天道之吉凶消长，人事之进退存亡，都具载于其中，学者所当深查而玩味也。但其理深奥精微，我尝欲学之而尽其妙，然今则老矣。天若假借我数年，使我得终其学《易》之功，或观其象而玩其辞；或观其变而玩其占。凡道理精微的去处——都讲究得明白，则吉凶消长之理，进退存亡之道，我皆能融会于心。由是见诸行事，必能审动静之时，得趋避之正。^②

① 《御批历代通鉴辑览》卷一一一。

② 《张居正讲评〈论语〉皇家读本》，上海辞书出版社2007年版，第100~101页。

在张居正看来，学者研《易》，对于有关天道与人事的精微道理，不仅应当“一一都讲究得明白，融会于心”，而且还应当学以致用，将其与事功的建立紧密地结合起来，以做到趋利避害。^①

即使是官居首辅，张居正研读《周易》的热情依然不减。在明王朝处于非常之时，张居正大刀阔斧地进行改革，虽政务繁忙，但仍然潜心专研易理。只不过这一时期，他将易学的重点放在了“见诸行事”方面。在《答胡剑西太史》的信中，他谈道：

《易》所谓困亨者，非以坤能亨人，盖处困而不失其宜，乃可亨耳。弟甚喜《杨诚斋易传》，座中置一帙尝玩之，窃以为六经所载无非格言，至圣人涉世妙用，全在此书。自起居言动之微，至经纶天下之大，无一事不有微权妙用，无一事不可至命穷神，乃其妙即白首不能殚也，即圣人不能尽也，诚得一二亦可以超世拔俗矣。兄固深于《易》者，暇时更取一观之，脱去训诂之习，独观昭旷之原，当复有得力处也。^②

可以看出，张居正研读《周易》不仅自身获益良多，确实从中汲取了很多指导改革的智慧，同时，他也毫不避讳地和部属交流研《易》心得，借以启发他们推行改革的“涉世妙用”之思和“微权妙用”之法。

我们知道，汉代以后，尽管易学分化而为“两派六宗”，但历代的易学家以及有识之士，无论属于何派何宗，大都把《周易》看做是一部拨乱反正之书，并且结合具体的历史条件和时代需要来发挥其中的决策、变通思想。例如，汉代易学认为：“凡《易》八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。”^③ 魏晋时期，阮籍作《通易论》，称《周易》为变经，认为其中所讲的变化之道是决策管理所必须遵循的规律。“圣人以建天下之位，守尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节。顺之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。故犯之以别求者，

① 对于《周易》中的吉凶消长之理和进退存亡之道，张居正特别得重视。而对于孟子的“然后知生于忧患，而死于安乐也”一句，张居正也以饱含忧患意识的易学眼光加以解读：“人能于安乐之中，不忘忧患，则有生全之福，无死亡之祸矣。《易经》上说：‘危者，安其位者也。忘者，保其存者也。’有国家者宜三复于斯。”参见《张居正讲评〈孟子〉皇家读本》，上海辞书出版社2007年版，第388页。

② 《张太岳集》卷三五，《答胡剑西太史》。

③ 《易纬·通卦验》。

虽吉必凶；知之以守笃者，虽穷必通。”^① 宋代是易学研究的繁荣时期，各家各派的易学都致力于发挥《周易》安邦定国、经世济民的思想，强调《周易》的实践功能。例如，胡瑗称《周易》为明体运用之书，其价值主要体现在“天之变易则归乎生成而自为常道，若人事变易则固在上位者裁制之”^②方面。李觏认为，《周易》的主旨在于“急乎天下国家之用”^③，“君得之以为君，臣得之以为臣，万事之理犹辐之于轮，靡不在其中矣”^④。欧阳修则指出：“六经皆载圣人之道，而《易》尤明圣人之用。吉凶得失动静进退，《易》之事也。”^⑤程颐也强调：“《易》，变易也，随时变易以从道也。”^⑥“凡六爻，人人有用。圣人自有圣人用，贤人自有贤人用，众人自有众人用，学者自有学者用，君有君用，臣有臣用，无所不通。”^⑦在此基础上，杨万里在其《诚斋易传》中进一步阐释道，《周易》不仅讲“变”，也讲“通变”。“变”是就客观事物的变化而言，“通变”则是指人们主观上的应变之方。客观事物的变化，有得有失，有治有乱，并不尽如人意。圣人对此感到忧虑，从管理的角度研究使现实符合于理想的通变之道，这是作《易》的根本用心所在。所以，这种通变之道才能够启发人们的智慧，指导人们的决策。“得其道者，蚩可哲，愚可淑，眚可福，危可安，乱可治，致身圣贤而跻世泰和，犹反手也。”^⑧

对于《周易》这部拨乱反正之书所蕴含的决策、变通思想，张居正同样是非常看重的。而且，结合其切身体验，张居正对宋代杨万里的解《易》之作《诚斋易传》特别情有独钟。在他看来，《周易》中的六十四卦，三百八十四爻，每一卦代表一种受时间、地点、条件制约的具体情境，而每一爻则代表在相应的情境下人们的具体行为。行为是否得当，后果是凶是吉，是福是祸，并不取决于行为主体本身，而是取决于行为是否适应具体情境，能否对各种偏差进行批判和调整，从而采取正确的决策，促进事物朝着和谐的方向转化。《周易》所言的“困”是穷困的意思，“亨”是亨通，指出了客观环境与行为主体之间的关系。也就是说，人如果遇到困境，不能消极无为，坐

① 阮籍著，陈伯君校注：《阮籍集校注》卷上，《通易论》。

② 胡瑗：《周易口义·周易口义发题》。

③ 李觏：《盱江集》卷四，《删定易图序论》。

④ 李觏：《盱江集》卷三，《易论第一》。

⑤ 欧阳修：《文忠集》卷四二，《送王陶序》。

⑥ 《周易程氏传·易传序》。

⑦ 《河南程氏遗书》卷第一九，《伊川先生语五》。

⑧ 杨万里：《诚斋易传·原序》。

以待亨，而必须“处困而不失其宜”，积极地找出合理的对策，采取正确的行动，才能转“困”为“亨”。张居正根据历代王朝更迭在社会政治秩序方面客观呈现出来的治乱兴衰的规律，极其深刻地指出了《周易》所蕴含的最大智慧——“涉世妙用”，而这一“涉世妙用”，实际上也就是杨万里所强调的“通变之道”。正是由于对“通变之道”有很深的体悟，对《周易》所蕴含的“涉世妙用”心领神会，张居正对改革中出现的每一个关键问题都能作出相应的调整，取得了明显的社会实效。

二、“天下之事，极则必变”的改革思想

毋庸讳言，变革是易学一贯倡导的重要思想。《周易》对此作过经典的表述，“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”^①，“天地革，而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉”^②。历史上许多政治家、思想家在国家艰难、政局危困的严峻关头所进行的改革，在很大程度上，都深受《周易》变革思想的影响。

受《周易》变革思想的启示，张居正通过对历史与现实的考察和总结，认为：“天下之事，极则必变，变则反始，此造化自然之理。”^③也就是说，人类历史是不断进化的、发展的，并且呈现出盛极而衰、物极必反的趋势。通过联系历代王朝兴衰的史实，张居正指出：

尧舜以前，其变不可胜穷已，历夏商至周而靡弊已极，天下日趋于多事，周王道之穷也，其势必变而为秦举。前代之文制，一切划除之，而持之以法，此反始之会也。然秦不能有，而汉承之。西汉之治，简严近古，实赖秦为之驱除，而贡薛、韦匡之流，乃犹取周文之糟粕用之于元、成衰弱之时，此不违世变者也。历汉唐至宋，而文弊已甚，天下日趋于矫伪。宋颓靡之极也，其势必变而为胡元，取先生之礼制一举荡灭之，而独治之以简，此复古之会也。然元不能久，而本朝承之。国家之治，简严质朴，实藉元以为之驱除。而近时迂腐之流，乃犹祖晚宋之弊

① 《周易·系辞下》。

② 《周易·革卦·彖传》。

③ 《张太岳集》卷一八《杂著》。

而妄讥我祖宗之所建立，不识治理者也。^①

他认为，三代以后，从秦到元，改朝换代，兴亡盛衰，而“其势必变”则是历史发展的必然。只是由于各个历史时期社会发展状况的不同，其中“变”的方式因朝而异罢了。虽然历史的发展“其势必变”，但其中的关键在于必须对前代有所承袭，认识不到这一点，只能是“不识治理”的迂腐之见。

在此基础上，对于时人也颇感困惑的问题，即对前代有所承袭、因循是否就是“法前王”？因本朝实际而作的更张、变革是否就是“法后王”？张居正并没有纠缠于“法前王”与“法后王”的孰优孰劣，而是将两者放到了“综核之实效”之前加以检验。在张居正看来，“孟軻、荀卿皆大儒也，一谓法先王，一谓法后王，何相左于我”，“法前王”与“法后王”与他自身进行的改革事业并不矛盾，关键是“国家之法鸿纤具备于古鲜偏矣，然亦有在前代则为弊法，在熙朝则为善制”^②，因此，必须将前代之法与当今之法审慎地比较考核一番，才能得出结论。张居正进一步指出：

法不可以轻变也，亦不可以苟因也。苟因则承弊袭舛，有颓靡不振之虞，此不事事之过也。轻变则厌故喜新有更张无序之患，此太多事之故也。二者法之所禁也，而且犯者又何暇责其共能行法哉？^③

也就是说，“苟因”则无进取之心，毫无作为；“轻变”则变化无常，没有一定之规。因此，必须“去二者之过，而一求诸实法斯行矣，执事发策考荀孟之异，论稽国家之旧章，审沿革之所宜，求综核之实效”，这才是施政者应该持有的正确态度。

尽管如此，张居正还是倾向于荀子的看法的，毕竟“后王之法”能够因时制宜，遵循了社会发展的必然规律。为了批驳迂腐文人用祖制反对革新，张居正强调：

法制无常，近民为要，古今异势，便俗为宜。孟子曰：“尊先王之法而过者，未之有也。”此欲法先王矣。荀卿曰：“略法先王而足乱世术，不知法后王而一制度是俗儒者。”此欲法后王矣。两者互异，而荀为近

① 《张太岳集》卷一八，《杂著》。

② 《张太岳集》卷一六，《辛未会试程策三问》。

③ 《张太岳集》卷一六，《辛未会试程策三问》。

焉，何也？法无古今，惟其时之所宜，与民之所安耳。时宜之，民安之，虽庸众之所建立不可废也，戾于时，拂于民，虽圣哲之所创造可无从也。后王之法，其民之耳目之也久矣，久则有司之籍详，而众人之智熟，道之而易从，令之而易喻，故曰法后王便也。^①

从中可以看到，张居正“后王之法”的变革思想已经和当时“腐儒不达时变”一味地空谈比较“法前王”与“法后王”二者的高下有着本质的区别。与此同时，他的这一思想也寄寓了“道之而易从，令之而易喻”的不变、易简之道。

需要指出的是，张居正强调“后王之法”，却又说“今国家要务，惟在遵守祖宗旧制，不必纷纷更改”^②，“朝廷体统之当尊，国家典制之当守”^③，坚持认为“祖宗旧制”不可改变。不仅不能改，还必须严格恪守。张居正的这一主张看似前后矛盾，实则不难理解。在他看来，遵守祖宗旧制，主要是继承先朝善政、礼制，而非先朝的失德和废典。因为祖宗之法，虽然在产生之初至精至当，但是历经数世，难免会纰漏纵生，近乎“废弛”。^④而改革弊政在于培植国家的元气，不能治标不治本。他说：

国势强则动罔不击，国势弱则动罔不害。譬人元气充实，年力少壮，间有疾病，旋治旋愈，汤剂针砭，咸得收功；元气虚弱，年力衰惫，一有病患，补东则耗西，实上则虚下，虽有扁卢，无可奈何。是以君子为国，务强其根本，振其纪纲，厚集而拊循之，勿使有衅。脱有不虞，乘其微细，急扑灭之，虽厚费而不惜，勿使滋蔓，蔓难图矣。^⑤

张居正认为，善于继承祖宗之法与适应社会发展的必然趋势从而及时地改变不符合客观形势发展的弊政，这两者并不矛盾。如果等到国家“元气虚弱，年力衰惫”，即使“补东则耗西”，对症下药，也为时已晚。对此，张居正宣称不改变“祖宗旧制”，此举正是为其大规模地推行改革措施而在应对舆论方面所做出的权宜之计，他“逐步将改革的纲领纳入‘恪守祖制’的框架

① 《张太岳集》卷一六，《辛未会试程策三问》。

② 《张太岳集》卷三七，《谢召见疏》。

③ 《张太岳集》卷三八，《明制体以重王言疏》。

④ 参见展龙《试论张居正的历史思想》，载《河南科技大学学报》2007年第2期。

⑤ 《张太岳集》卷一八，《杂著》。

之内，收到避免疑忌，减少阻力的效果。所以，‘惟在遵守祖制’云云，应是策略性的运用，而非政策导向的规范”^①。可见，张居正虽坚守“祖宗旧制”，其背后实已深刻地寄寓了“随时制宜，乘弊而达变”^②的思想。

由此可见，张居正为推行改革而主张的变革思想，是有着深刻的理论作为基础的，而这一基础的渊源就是《周易》。《周易》曰：“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久。”^③正是禀循这一思想，通过深入地思考历朝历代的兴衰和现实面临的危机，张居正形成了坚实厚重的符合历史发展潮流的变革思想，并以其为指导，一步一步地将他的改革事业推向深入。

三、“上下交而其志同”的君臣关系

为了使其改革措施的推行能够获得朝野上下最大程度的支持，减少不必要的阻力，作为内阁首辅的张居正，对如何捋顺君臣之间的关系以及如何遵循君臣相处之道也特别重视。之所以如此，张居正十分清醒地认识到，其改革方略能否最终实现，关键在于作为国家首脑的君主能否下定决心，励精图治。如果君主有了改革的决心，“拯罢困之民，诛贪贼之吏”^④的工作就可顺利进行，乱世局面尚可以逐渐扭转；反之，如果君心不正，骄奢淫佚，以私害公，再切实可行的措施也于事无补。

张居正所要极力解决的最大问题，就是争取君主的支持。毕竟，君臣关系处理得好坏，关系到其改革措施能否得到贯彻实施，进而关系到政治社会能否实现真正的安定和谐。而《周易·泰卦·彖传》认为：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”天地阴阳交合则万物生养之道畅通，君臣上下交流沟通则思想意志合同。因此，本于《周易》的《泰卦》，张居正联系历代以及先朝君臣关系的不同表现，向当朝皇帝多次谏言天地交泰、君臣道合的道理。兹述如下：

夫君臣之际，其天地之交乎。是后，先天而开泰也，相与定一代之鸿图；后天而保泰也，相与建万世之长策。聚精会神，相得而益彰；显

① 韦庆远：《张居正与明代中后期政局》，广东高等教育出版社1999年版，第477~478页。

② 《张太岳集》卷八，《赠袁太守入觐奏绩序又一首》。

③ 《周易·系辞下》。

④ 《张太岳集》卷一八，《杂著》。

志弘业，相湏而共济。盛美溢乎当世，声光流于无穷。盖自唐虞以及昭代，致理之原，古今一揆矣。愚请绎泰之义，先著君臣之所以交，然后铺张我祖宗，休裂可乎？《易》“天地交，泰；后以裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”。夫《泰》之言通也，后以裁成辅相为事，盖身视臣庶而家视寰宇。使元首与股肱弗相联属，则精神不贯而身病，使主伯与亚旅弗相亲比，则意气不治而家睽。固天道下济地道，上行氤氲，诉合以生万物。交也者，天地之所不能违也，而况于人乎？人臣怀忠信之心，抱匡济之画，孰不欲委质清时，结心明主？然而官履之分严，而官廷之地隔，其情易涣，而其势易竦也。明主知其然，故首出庶务，而下蒞，兼制四海，而先御，朝而议政，坐而论道，示以忧体也。虚怀而听，造膝而筹，所以至亲也。日晏侍食，夜分徹炬，所以示渥也。辟左右，借颜色，披衷襟，忘忌讳，所以尽情也。君咨与内，曰尔惟曲蘖，尔惟盐梅；臣顺于外，曰斯谋惟后，斯猷惟后，所以一德本也。《泰》九二以刚中应五，而五以柔中，虚已以从之，此之谓君臣之交。故《泰》之初，据茅彙征，与共开焉；《泰》之极，艰贞无咎，与共保焉。二言所为，五不言所为。二，臣道也，以仁事为忠；五，君道也，以任人为大。二胜其任，则五可无为，故曰“以祉元吉”而已，此之谓君臣交而为泰也夫。^①

问《易》之《泰》曰“天地交而万物通也，上下交而其志同也”。言泰者，固在君臣相与间矣。夫泰之时和气洽而理道昌，一有壅淤，不足为泰。在昔明君良臣相与，开泰于先，保泰于后。后者用何道欤？君臣遇合，盖古以为难，而胡以交欤？唐虞三代尚矣。汉而下有讲经论理夜分乃寐者，有制谏官随宰相入议政事者，有降于手诏给笔札者，有请轮侍从直宿以待宣召者，亦庶几所谓交泰欤？尝伏读《大诰》首君臣同游，圣谟远矣，颂圣德者谓开泰莫如二祖，保泰莫如宣孝二朝。当时谋臣策士，耆旧老成，侍帷幄图，国政以佐致升平者可悉数欤？朝讲之仪，载在令甲备矣。乃又不时宣召，得无凡且劳欤？皇上临御以来，讲学勤政嘉，与百执事共登太平之理，湛恩威命即叙遐荒，斯亦交泰之验矣。抑古人有言，行百里者半九十，且夫平能忧陂，往能思复，《泰》之旨也。愿推广其说，以为今日保泰之助。^②

① 《张太岳集》卷一六，《辛未会试程策三问》。

② 《张太岳集》卷一六，《辛未会试程策三问》。

何以庶几于交泰哉？愚尝伏读《大诰》首君臣同游曰：“历代君臣同心一气，立纲陈纪，昭示天下，为民造福，是以感格天地，时和年丰，家给人足。”大哉！圣谟。我皇祖列圣之所以交群臣而昌泰运者，率用此道矣。^①

臣闻天下之势，譬如一身。人之所恃以生者，血气而已。血气流通而不息，则熏蒸灌溉乎百肢，耳目聪明于手足，便利而无害。一或壅淤，则血气不能升降，而臃肿痿痹之患生矣。臣窃推今之事势，血气壅淤之病一，而臃肿痿痹之病五。失今不治，后难疗之，恐不易为力矣，臣敢昧死以闻。臣闻天地交而其道通，上下交而其志同为泰，泰者，通也。天地不交其志不同为否，否者，塞也。故天地交而能成化育之功，上下交而后能成合同之治。^②

张居正对于君臣关系的反复申说意在强调，君与臣只有“聚精会神”，同舟共济，才能“显志弘业”。而保持和谐畅通的君臣关系，双方共同营造出一种亲密融洽的气氛，对于能否“定一代之鸿图”，“建万世之长策”，显得尤为重要。就君臣二者而言，其中的关键在于君，而不在于臣。人臣“怀忠信之心，抱匡济之画”，“以裁成辅相为事”，希望结交明主，这就需要人君虚怀以纳，创造好的言论氛围，打消人臣谏言的顾虑。所以，人君必须以国家的长治久安为重，亲近臣下，上下交心，励精图治，克服血气壅阏、政治瘫痪的积弊。这样，无论是“君咨与内”，还是“臣顺于外”，双方都以德为本，“交而为泰”，就会出现君臣共图大业，成就“合同之治”的良好局面。

四、“大过之时，为大过之事”的政治实践

张居正在万历年间出任首辅之前，曾两次满怀热忱，欲锐意改革。一次是嘉靖年间上陈《论时政疏》，另一次是隆庆年间上奏《陈六事疏》，希望君主能够励精图治，革除弊政，而这两次改革谏言并没有付诸实施，结果都成了一纸空文。出任首辅后，张居正根据多年的观察和思考，深刻地认识到，嘉、隆以来出现的种种政治积弊，根源在于“上失其道”，即国家由上至下的一整套权力机构的功能严重失调，朝廷对各级机构的控制力严重削弱。有鉴

① 《张太岳集》卷一六，《辛未会试程策三问》。

② 《张太岳集》卷一五，《论时政疏》。

于此，张居正认为，“一方之本在抚按，天下之本在政府”^①，必须一切以“振纲纪，剔瑕蠹为务”^②，充分地发挥政府的职能，建立高效率的令行禁止的权力机构，以做到“张法纪以肃群工，揽权纲而贞百度”^③。十分明显，张居正欲进行的政治改革，是以整顿政府机构、强化统治秩序为重点的。

然而，明王朝自正统以后，特别是自嘉靖以来，社会积弊日甚一日，已成积重难返之势。“宁抗朝廷之明诏，而不敢挂流俗之谤议；宁坏公家之法纪，而不敢违私门之请托”^④，“士习浇漓，官箴缺，钻窥窳隙，巧谋躐取，鼓煽朋党，公事排挤”^⑤。虽然张居正以“帝王师”的身份取得了万历皇帝的支持，但要真正地发动一场自上而下的改革，遇到的阻力可想而知。对此，他深有体会：

又知仆所以肩钜承危之心而所见乃亦止，古之贤圣所遇之时不同，而处之道亦异。《易》“大过，栋桡”，彖曰“刚过乎中”。当大过之时，为大过之事，未免有刚过之病。然不如是，不足以定倾而安国，栋桡而本末弱矣。伊商当大过之时，为大过之事，而商周之业赖以存，虽刚而不失为中也。仆以一竖儒，拥十余龄幼主。而立于天下臣民之上，威德未建，人有玩心。况自隆庆以来议论兹多，国是靡定，纪纲倒植，名实混淆。自仆当事始布大公章大信，修明祖宗法度，开众正之路，杜群枉之门，一切以尊主庇民、振举颓废为务，天下始知有君也。而疾之者乃倡为异说，欲以抑损主威摇乱朝政，故不得不重处一二人以定国是，以一人心盖所谓刚过乎中，处大过之时者也。^⑥

在张居正看来，此时的明王朝已经“圯而未圯，其外隆然，丹青赭恶，未易其旧，而中则蠹”^⑦，正处于“非常之时”，而面对“非常之时”，就必须以异于常道处之。因为，就《周易》中的《大过》卦象（䷛）而言，下巽（䷸）上兑（䷹），四阳爻居中，象征“大为过甚”。卦中六爻分别说明了如何善处“大过”之时的道理，即上下两阴爻须取刚济柔，中间四阳爻须取柔

① 《张太岳集》卷三一，《答两广刘凝斋论严与取》。

② 《张太岳集》卷二八，《答松谷陈相公》。

③ 《张太岳集》卷三六，《陈六事疏》。

④ 《张太岳集》卷三九，《清申旧章饬学政以振人才疏》。

⑤ 《明史·张居正传》。

⑥ 《张太岳集》卷二八，《答奉常陆五台论治体用刚》。

⑦ 《张太岳集》卷九，《京师重建贡院记》。

济刚，如此才能救“大过”之弊，成调和之功。虽说如此，《大过》一卦诸爻处时各异，也蕴含了“非同寻常”之义。也就是说，无论处于何种状态，都应该调动一切积极因素解决所面临的一切问题，“大过之时大矣哉”，“君子以独立不惧，遁世无闷”。由于深谙《大过》一卦的精髓，张居正坚定地认为“当大过之时，为大过之事”，改革弊政已经刻不容缓，否则“不足以定倾而安国，栋挠而本末弱”。由此也可以看出，对于这场改革所遇到的困难，张居正有着清醒的认识，做好了充分的准备。正因为有着“大过之时，为大过之事”这种刚毅明断的见识和魄力，张居正得以把他的政治改革以迅雷之势推向了全国。

为了遏制办事拖沓成性及公文繁多无效的严重官僚习气，整饬积习太深且萎靡不振的官僚机制，张居正着力施行“考成法”。吏部通过询事考言，以言核事，以事核效，评定官员的勤惰，定期考勤，随事考核，以一套严密的监察制度防范玩忽职守。“考成法”一改过去六部、六科直接对皇帝负责的政治体制，转而向内阁负责。这样一来，内阁、六科、部院、抚按形成了垂直的制约关系。因为理顺了上下级的关系，沟通了信息交流的渠道，内阁也就成为了真正的政治中枢。张居正身为内阁首辅，所以向内阁负责，实际上就是向张居正自己负责。通过这种“考成法”，以张居正主导的内阁对于由全国汇总过来的信息，能够及时地掌握，作出决策，督促检查，从而保证政令严格迅速地贯彻执行。“居正为政，以尊主权，课吏职，信赏罚，一号令为主。虽万里外，朝下而夕奉行。”^①这说明，在张居正严厉督责下，“考成法”在整肃吏治的行动中收到了明显成效。

“考成法”有力地保障了各项改革能够向纵深处进一步推进，在安顿民生方面起到了重要的作用。因为考成法的最终目的，在于以理财作为考核的标准，而“致理之道，莫急于安民生，安民之要，惟在于核吏治”^②。当时但凡增加赋税，各级官府便向下层民众搜刮，而不敢向豪强权贵督缴正赋田税。有鉴于此，张居正毅然提出对官员“以钱谷为考成”^③的主张，凡是追缴欠税不足的官员，都要受到批评、调离或撤职的处分。以追索田粮评定政绩，迫使官员打击不法权贵，使贪官无处藏身，不用加税而补足国家亏损，减轻了民众的负担。

我们知道，历来的改革都是一场剔除积弊、推陈出新的变法运动，如果

① 《明史·张居正传》。

② 《张太岳集》卷三八，《清定面奖谦能仪注疏》。

③ 《明史纪事本末》卷六一，《江陵柄政》。

没有改变不合时宜的法规，也就谈不上是真正的变法。然而，“行之已久的法规已形成传统的制度和社会意识，对新政是一股惰性的力量，改革本身又要触动一批既得利益者，面临他们顽强的抵制。要突破种种阻力，首先要有一批勇于任事的革新者去改变现状”^①。“夫世必有非常之人，然后有非常之事，有非常之事，然后有非常之功”^②。为培植改革的中坚力量，张居正在用人方面破除了论资排辈的偏见，不拘一格地大胆使用“非常之人”。“立贤无方，唯才是用。采灵菌于粪壤，拔姬姜于憔悴”^③，即使出身卑微，只要出类拔萃，仍可“咸得为九卿”，成为国家的栋梁。可以这样说，如果没有“天下无不可为之事，人存政举”^④的胆识，如果没有“大过之时，为大过之事”以及“有非常之事，然后有非常之功”的魄力，张居正是不可能将众多的人才吸纳至其麾下，更不可能用短短十年的执政时间，就把一个陷入全面紊乱状态的封建帝国治理得井井有条，恢复显露出生机与活力的。

五、“损上益下”的固本厚民之道

明中叶以来，皇室、贵族、官僚的奢侈浪费、贪赃受贿情况十分惊人，张居正认为这是造成当朝财政危机的一个重要原因。“至谓今之财赋，不窘于国用之繁。而亏于士大夫之侈纵，诚膏肓之药石也。即使国用果繁，为士大夫亦当分任其咎。盖以下奉上，臣民之分，而士大夫者，又朝廷所用以治民者也。今乃劾上剥下，以厚自俸，可胜叹乎！顾积习沉病已久，非痛惩之不能挽也。”^⑤如果不限统治阶级的这种奢侈腐化的行为，整个国家的财政状况就难以好转。为此，张居正把厚本节用作为他治理国家财政的一条重要原则予以优先考虑。

必须指出的是，张居正这一原则的提出同样与《周易》及易学思想对他的濡染有着密切的关系。《周易》蕴含着丰富的固本厚民思想。在《周易》看来，君主应该关心人民的生活，推行“损上益下”的惠民政策，建立“不伤财，不害民”的制度，使人民能够安居乐业，衷心悦服。“天地之大德曰

① 参见刘志琴《张居正评传》，南京大学出版社2006年版，第200~201页。

② 《张太岳集》卷二二，《答蓟镇抚院王鑑川》。

③ 《张太岳集》卷八，《西陵何氏族谱序》。

④ 《张太岳集》卷二九，《答河道吴自湖》。

⑤ 《张太岳集》卷二六，《答总宪李渐菴》。

生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁；何以聚人？曰财”^①。“天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时大矣哉”^②。“山附于地，剥。上以厚下安宅。”^③“损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光”^④。“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民”^⑤。受《周易》固本厚民思想的启发，他说：

《易》曰天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，夫圣人之以位为宝也，岂徒崇高富贵云哉？其畜德宏而备道广，志在生民，而量包天地匪位将无以究厥施耳，龙之为灵也，道能神化然必乘云气凌太清茫洋，穷乎玄间，然后能霖雨下土而泽被九垓，圣人之于位也亦然，故《乾》之九五曰“飞龙在天，利见大人”。孔子系之曰“圣人作而万物覩”，又曰“首出庶物，万国咸宁”。皇上德令天地明并日月序，恭四时先后乎天而不远正，《易》之所谓大人也，乘龙御天德广被而道大，施怀生之类靡不沾润乎，汪濊之泽洪鬯茂和，信矣哉，云行雨施天下平矣，登极之日，时雨沾旱，万象咸新，岂非天固示之以象哉，天且弗远，而况于人乎！^⑥

又说：

臣观《易·益》之繇曰：“利涉大川。”孔子赞曰：“损上益下，民悦无疆。自上下下，其道大光。”而五之辞曰：“有孚，惠心，勿问，元吉。”夫惟弘济大川，而损己之有不伤民财，是以举措光大而闡泽无疆也，夫天下未有十利之事也，劳民以便民病，寡而利多，仁者犹将为之兹役也，诚不忍斯民之热溺而思以拯之也，即上以诏令水衡出钱闾左兴役责之有司，如期而办，凡以利民，夫谁曰不可？乃圣母兴，皇上视民之溺，由已溺之，既已溺漉，引救之矣。而又不烦有司，不扰闾阎，至出其脂盪之资，以为万姓造福，兹非所谓损上益下，而有孚惠心者乎？以是而获元吉，受介福奚俟问矣。^⑦

① 《周易·系辞下》。

② 《周易·颐·彖传》。

③ 《周易·剥·彖传》。

④ 《周易·益·彖传》。

⑤ 《周易·节·彖传》。

⑥ 《张太岳集》卷一〇，《飞龙记》。

⑦ 《张太岳集》卷一二，《敕建涿州二桥碑文》。

在张居正看来，天地长养万物，其大德曰生，君主有了尊贵的权位，不仅要体现出天地之大德，以仁爱之心关怀民众，而且还要充分意识到民是天下的根本，把养育万民的问题置于首位，在施政的过程中着重维护民众的利益，这是国家政权的根本职责。只有使民众生活安定，民本得以巩固，君主之位才能巩固，才能出现“万国咸宁”、“天下平”的良好局面。因此，君主为了保住自己的权位，取得人民的欢心，就应该遵循《周易》的“损上益下”之道，施惠于民，“损己之有，不伤民财”，视民之困苦如己之困苦，而不是横征暴敛，擅兴徭役。哪怕是出现了“劳民以便民病，寡而利多”的情形，也是应该引起统治者慎重思考的。

因此，张居正对统治者提出了具体的要求，即无论是在收入还是在支出方面，都必须做到“节漏费”。张居正认为，在国家处于困境，物质上不能增加总量的情况下，国家征求增多，百姓占有就会减少，结果只能是“病民”。在上位者如果适度地节用，改变君民之间的物质分配比例，民众的生计就会得到相应的改善。所以他说：“天地生财，止有此数，设去巧取，不能增多，催加意撙节，则其用自足。”^①“天地生财，自有定数。取之有制，用之有节则裕；取之无制，用之不节则乏。”^②在张居正看来，社会生产财富的数量或能力是一定的，生产方面若不能增加，则只有在消费或支出方面加以节制，这样才能使财政收支达到平衡，不至空乏。所以，“治国之道，节用为先”^③，“与其设法征求，索之于有限之数以病民，孰若加意省俭，取之于自足之中以厚下乎？”^④在此基础上，张居正提出了农商并重以济物力之穷的思想，他强调：“欲物力不屈，则莫若省微发以厚农而资商。欲民用不困，则莫如清关市以厚商利农。”^⑤由此不难看出，他对传统的重农抑商思想并非一概而论，而是主张应该正确处理农业和商业之间的关系，以有利于经济的全面发展。

同时，由于“今风俗侈靡，官民服舍，俱无限制”^⑥，张居正认为也不应一味地节用，应在节用的基础上广开利源，“古之理财者，汰浮溢而不鹜厚入，节漏费而不开利源，不幸而至于匮乏。犹当计度久远，以植国本，厚元元也”^⑦，从而使国家的财用得到长久的保障。从这种认识出发，张居正希望

① 《张太岳集》卷四三，《看详户部进呈揭帖疏》。

② 《张太岳集》卷一五，《论时政疏》。

③ 《张太岳集》卷四〇，《请停止内工疏》。

④ 《张太岳集》卷三六，《陈六事疏》。

⑤ 《张太岳集》卷八，《赠水部周汉浦催竣还朝序》。

⑥ 《张太岳集》卷三六，《陈六事疏》。

⑦ 《张太岳集》卷八，《赠水部周汉浦催竣还朝序》。

君主秉持以节用为先的治国之道，要量入为出。“总计内外用度，一切无益之费，可省者省之，无功之赏，可罢者罢之，务使岁入之数，常多于所出”^①。当时，万历皇帝要修缮慈庆、慈宁二宫，张居正则劝止道：“耗财之原，工作为大。”“今查慈庆、慈宁俱以万历二年兴工，本年告完，当其落成之日，臣等尝恭偕阅视，伏睹其巍崇隆固之规，彩绚辉煌之状，窃以为天宫月宇，不是过矣。今未逾三年，壮丽如故，乃欲坏其已成，更加藻饰，是岂規制有未备乎？抑亦败坏所当新乎？此事之可已者也。”“方今天下民穷财尽，国用屡空，加意搏节，犹恐不足，若浪费无已，后将何以继之？”^②正是由于张居正的据理劝阻，万历皇帝放弃了修理二宫的打算。此外，对于贪墨所造成的奢纵之风，张居正认为必须予以严惩，“上损下益，私门闭则公室强。故惩贪吏者，所以足民也；理逋负者，所以足国也。官民两足，上下俱益，所以壮根本之图，建安攘之策，倡有俭之风，兴礼义之教”^③，从而使“严治侵渔揽纳之奸”真正成为足民足国的一条重要措施。

六、“易则易知，简则简从”的赋役制度

众所周知，中国历代封建王朝每到中后期，一般而言，土地兼并往往会发展到较为严重的程度，成为政治以及财政危机的焦点。为解决土地兼并的痼疾，历代思想家纷纷提出各种各样的整治方案，然而能收到成效的屈指可数。于是一些富于忧患意识的政治家，避开了土地兼并本身这一棘手的问题，转而从限制土地兼并的后果，即从简化各种赋税方面想出了许多权宜之计，而《周易》在这方面就提供了直接的思想资源。

《周易》认为：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简，而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”^④是说乾的作为体现在自然万物的创始，而坤的生成则于简约见其功能。因此，乾以平易就容易为人所知，坤以简约就可以使人顺从。对于乾坤“易简”的道理，《周易·系辞上》经过层层阐释，最后将之归结到人事，说明人类社会若能效

① 《张太岳集》卷四三，《看详户部进呈揭帖疏》。

② 《张太岳集》卷四〇，《请停止内工疏》。

③ 《张太岳集》卷二六，《答应天巡抚宋阳山论均粮足民》。

④ 《周易·系辞上》。

法此道，即可造就“贤人”的“德业”。^①对此，朱熹《周易本义》认为：“人之所为，如乾之易，则其心明白，而人易知；如坤之简，则其事要约，而人易从。易知，则与之同心者多，故有亲；易从，则与之协力者众，故有功。有亲则一于内，故可久；有功则兼于外，故可大。德，谓得于己者；业，谓成于事者。上言乾坤之德不同，此言人法乾坤之道至此，则可以贤矣。”朱熹也意在强调稟循“易简”之道的重要性，惟其如此，天下的道理尽显其中，人得其理，就能参合“天地”所宜而居处适中的地位。可见，《周易》虽然讲的是天道和地道，但如果将“易简”之道运用于人类社会，“乾坤之理，分见于天地，而人兼体之”^②，依然能够发挥积极的作用。

所以，“易简”之道作为古代的一个重要的管理思想，启示治国者制定政策要善于抓关键，抓主要矛盾，制定的措施要简单易行。“古之善治，其国而爱养斯民者，必立经常简易之法，使上爱物以养其下，下勉力以事其上，上足而下不困”，“盖愈烦而愈弊”^③。只有这样，才能“下令于流水之源”^④，便于上下沟通，减少弊端，从而收到事半功倍之效。^⑤可以说，中国古代许多经济措施的改革大都体现了由繁及简的趋势，从曹操的租赋制度改革，到杨炎为简化税制而改租庸调制为两税法，再到王安石变法所采取的方田均税法等等一系列重要的改革，在很大程度上，无不深刻地寄寓了《周易》的“易简”之道。而明代张居正处理均赋税问题所遵循的思路既有对前贤财经思想的继承，同时又受到了《周易》易简之道的深刻影响。

张居正认为，明中叶以来土地兼并与赋役不均的情况和后果已经极为严重，“豪强兼并，赋役不均”^⑥是造成现有国家财政困竭的一个重要原因。“先是，高皇帝时天下土田八百五十万顷，岁久伪滋，编户末民，无所得衣食，其势必易常产，令豪民得以为奸。以故田赋之弊孔百出”，“然民愁无聊，亡逃山林，转为盗贼，则其势又不得不请减额”，“盖自所减额日以益多，而国家又受其病矣”^⑦。因此，限制兼并，均平赋役，也就成为改变国家财尽民穷状况必须采取的一条基本措施。张居正在经济改革中的一项重大举措就是在全国广泛地推行“一条鞭法”，这也是对包括田赋和徭役制度在内的整个赋

① 参见黄寿祺、张善文《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第528～530页。

② 朱熹：《周易本义》卷七。

③ 《新唐书·食货志》。

④ 《管子·牧民》。

⑤ 参见牛占珩《〈周易〉与古代经济政策》，载《周易研究》1999年第2期。

⑥ 《张太岳集》卷三六，《陈六事疏》。

⑦ 《张太岳集》卷四七，《太师张文忠公行实》。

役制度的全面改革。

在张居正看来，惟有丈田，“实均天下大政”^①，才能够“粮不增加，而轻重适均，将来国赋既易办纳，小民如获更生”^②。万历六年（1578年），张居正正式下令度田，将“天下田亩，通行丈量，限三载竣事，用开方法，以径围乘除，畸零截补”^③。由于张居正态度坚决，采取了各种切实有效的措施，使清丈取得很大效果，“总计田数七百一万三千九百七十六顷，视弘治时赢三百万顷”^④。清丈中，虽然有官吏以田亩溢额为功的情况，所增之田确有不实之数，但毕竟查出了大量隐田，使一些豪强地主多少受到了抑制，“于是豪猾不得欺隐，里甲免赔累，而小民无虚粮”^⑤，对于改变“小民税存而产去，大户有田而无粮”^⑥的现象起到了一定的作用。

我们知道，明代立国之初虽沿袭唐宋以来的两税制，但除正税外还立有很多苛派，特别是皇家所需各种消费品以及各项大工程费用都向民户征收，诸如坐办、派办、杂办、额办等等。而且，当时役法也颇为复杂混乱，总共有里甲、均徭、杂泛三大类且又名目繁多。此外，在税粮征解过程中也逐渐生出许多弊端。明初以来实行粮长制，即启用地方大户充任粮长，管理本地的税收，目的是防止吏胥中饱，便于民户就地交纳，同时政府还可以省去亲自督征的劳费。应该说，粮长制的实行，在保证政府赋税征收上曾经起过积极作用。但是，粮长制在具体实施的过程中又衍生出许多问题。例如，有的粮长避强凌弱，将富豪不肯交纳的加耗钱粮转嫁到贫户身上，有的则用大斛收进，从中渔利。因此，针对上述种种弊端，自嘉靖以来不少地方出现了归并里甲、均徭二役而按丁田征收的改革，即“征一法”：里甲、均徭合并，赋、役归一。明代中叶，针对里甲正役以及杂役的各种改革，体现了一种由繁化简的共同趋势，就是将户丁役和人头税摊入田亩，而“一条鞭法”正是在这一历史背景之下逐渐成熟起来。嘉靖九年（1530）十月，大学士桂萼根据他过去在成安县任内改革赋役法的经验，提出了“斟酌繁简，通融科派”^⑦的编审徭役新法，这个办法不久被称为“一条鞭法”，并上疏建议在全国推广。嘉靖、隆庆两朝，虽在个别地区“忽行忽止”，但在应天、浙江、江西等

① 《张太岳集》卷三三，《答江西巡抚王又池》。

② 《张太岳集》卷三三，《答山东巡抚何来山言均田粮核吏治》。

③ 《明史·食货一》。

④ 《明史·食货一》。

⑤ 《明史·食货一》。

⑥ 《明世宗实录》卷二〇四。

⑦ 《明世宗实录》卷一一八。

地还是执行得较有成效。

张居正的赋役改革正是在上述清丈田亩以及试行“一条鞭法”的基础上实行的。万历九年（1581）正月，张居正把“一条鞭法”作为通行的赋役制度正式向全国推行。“一条鞭法”的推行，使得赋役均按田亩征收，“皆计亩征银，折办于官”^①。徭役与田赋合并，占有土地多的“大户”就要多纳税，而无地少地的“小民”就可以少纳税。这样就减少了各级官吏从中渔利作弊的机会，使田产少的民户减轻了额外的负担，从而使赋役以土地为基础实现了初步的均平。更为重要的是，“一条鞭法”的施行，使中国传统的赋役制度发生了重大的变化：封建国家的征役对象由人转向了土地等实物资料，由征收实物、调发劳力转为征收货币。不仅免除了百姓的冗役、冗费之苦，使封建国家对农民的束缚有了很大的松动，而且也增加了国家的财政收入，还在一定程度上刺激了商品经济的发展，对明代中叶以后经济的进一步繁荣起到了积极的促进作用。

改革之初，对于当时无论是朝廷还是地方上出现的向百姓筹措钱粮的摊派之举，张居正曾发出这样的感慨：“地方多一事则有一事之扰，宽一分则受一分之赐。”^②为让百姓分享到“宽一分则受一分之赐”的实惠，张居正出台了一系列赋役改革措施。这些改革措施既与历代前贤的财税思想一脉相承，同时又“立法颇为简便”^③，做到了“与时偕行”^④，真正地顺应了历史的潮流。而在这其中，不能不说，《周易》及易学思想的启发和影响发挥了至关重要的作用。

作者单位：昆明理工大学

① 《明史·食货志二》。

② 《张太岳集》卷四四，《请罢织造内臣对》。

③ 《明史·食货志二》。

④ 《周易·损卦·彖传》。

清儒易学平议

杨效雷

摘要：清代易学研究是清代经学研究的一个重要组成部分。陈寅恪先生说：“有清一代，经学号称极盛。”经学之发达是清代学术的一大特色，研究清代易学有助于加深对清代学术特色的理解，有助于更为全面深入地了解清代学术。足以代表清代《易》学主要成就者，可分立七项专题。应阐幽发微，将清儒易学置于宋学和汉学的学术体系中，系统而有选择地加以探讨。

关键词：王夫之 李塨 惠栋 张惠言 焦循 河图 洛书

一、王夫之和李塨的义理易学

清四库馆臣在总结易学时有“两派六宗”之说。“两派”即义理派和象数派。义理派解《易》的突出特色是：不以探究《易》之本义为旨，而以实现《易》之实用价值、体现《易》之现实意义为归。自王弼、韩康伯以玄学解《易》后，义理派易学逐渐兴盛起来。此后，胡瑗、程颐以理学解《易》^①，王宗传、杨简以心学解《易》^②，要之，皆借《易》发挥己意。从某种程度上讲，义理派易学的发展历史就是中国传统学术思想的发展历史。义理派易学发展至清，出现了王夫之和李塨两个代表人物。王夫之借《易》发挥其“气本论”的哲学思想，李塨则以颜李学派思想为指导，对《易》做了多种义理阐发。^③

王夫之对于诠释儒家经典，主张不斤斤于其中的某些字句，而应阐幽入微，力求创新。因此，王夫之于易学虽撰有《周易稗疏》这样的考实求真之类的著作，但其易学贡献却不在于此。王夫之的易学贡献主要体现于他对

① 参见胡瑗《周易口义》和程颐《伊川易传》。

② 参见王宗传《童溪易传》和杨简《杨氏易传》。

③ 关于王夫之和李塨阐释发挥《周易》之义的具体内容，参见杨效雷《清儒易学举隅》（香港国际学术文化资讯出版公司2003年版）之第一章。

《周易》的哲学发挥。纵观古今易学，不出两途：一曰考实求真，一曰引申发挥。仅考实求真而无引申发挥者，失之于“陋”；仅引申发挥而无考实求真者，失之于“肆”。无庸讳言，王夫之对《周易》的哲学发挥大多不是《周易》的本义，然而易道广大，原赖发挥。史学理论家章学诚说：“就经传而作训诂，虽许郑大儒不能无强求失实之弊；离经传而说大义，虽诸子百家未尝无精微神妙之解。”^① 今人冯天瑜先生说：“确认文本本义，追求文本本来面目的恢复，对阐释者来说，是一种历史的客观的工作，提供了原典研究的基础；而发挥原典引申义，对原典做现代化的价值评估和阐释者主观意图的申述，则是一种现实的主观的工作，能使原典之树保持长青。这两种努力应该是双向同构的，分则两伤，合则双美。”^② 德国哲学家伽达默尔说：“文本的意义超越它的作者，这并不是暂时的，而是永远如此的，因此理解就不只是一种复制的行为，而始终是一种创造的行为。”^③ 从这个角度讲，王夫之在易学史上的地位似亦不容抹杀。但是，正如葛剑雄先生所说，“就历史研究而言，无论出于什么目的，处于什么条件之下，对真实的追求是绝对的、无条件的；而在运用研究成果时，可以有所选择或取舍，但还是必须以不违背真实性为前提。”^④ 因此，对王夫之易学成就的低调处理也是有道理的。

李塉诠释《周易》时，既注重对《周易》义理的阐发，又不废象数，这是非常值得提倡的正确的解《易》思路。这一正确的解《易》思路，与顺治时期“御纂”《易经通注》所确立的“斟酌乎象数、义理，折以大中”^⑤ 的编纂宗旨当不无关联。“斟酌乎象数、义理，折以大中”的编纂宗旨是清代四部“御纂”易著所共同体现出来的易学指导思想。康熙时期“御纂”《日讲易经解义》明言“于观象之中，深明经世之道”^⑥，御纂《周易折中》则将“兼收并采，不病异同”^⑦ 定为编纂原则，乾隆时期“御纂”《周易述义》更是明确指出：“于宋易、汉易酌取其平。”^⑧ 马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中说：“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。”因此，清统治者所提倡的易学思想对有清一代易学的影响不可低估。笔者认为，《易》本卜

① 《章学诚遗书》卷一三，《吴澄野太史〈历代诗钞〉商语》，文物出版社1985年版。

② 冯天瑜：《人文论衡》，武汉出版社1997年版，第187页。

③ 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，人民出版社2001年版，第21页。

④ 葛剑雄、周筱赟：《历史学是什么》，北京大学出版社2002年版，第214页。

⑤ 《四库全书总目》，中华书局1965年版，第34页中栏。

⑥ 《四库全书总目》，中华书局1965年版，第34页下栏。

⑦ 《四库全书总目》，中华书局1965年版，第35页上栏。

⑧ 《四库全书总目》，中华书局1965年版，第35页中栏。

筮之书，卦爻辞由卦爻象而来，从象数角度探究卦爻辞与卦爻象的关系是求实求真的客观研究，其方法论可取；而从义理角度，阐发其在国计民生、思想文化等方面的意义，则属引申发挥的主观研究，其目的论可取。探究象数属审美研究，阐发义理属实用研究，两者应当有机地结合起来。清代四部御纂易著虽然在象数探究和义理阐发方面皆无突出贡献，然而其中所体现出来的象数、义理兼顾的易学思路，在易学发展史上当有其不可磨灭的功绩。

二、惠栋《易汉学》对汉《易》的钩沉

自王弼《易》兴，汉《易》渐亡，清吴派经学领袖惠栋四世传《易》，致力于汉《易》的钩沉，是对易学的一大贡献。正如《四库全书总目》所说：“栋采辑遗闻，钩稽考证，使学者得略见汉儒之门径，亦不为无功矣。”^①又如曹元弼《复礼堂文集·论惠氏易学例》中所说：“其兴灭继绝、振衰起废之功，当与圣经并垂不朽。”^②

易学发展至唐代，出现了两部集大成的易著，一部是孔颖达的《周易正义》，一部是李鼎祚的《周易集解》。孔颖达的《周易正义》以义理为主，李鼎祚的《周易集解》以象数为主，因此，惠栋《易汉学》考稽汉《易》时，主要依据《周易集解》。其实，孔颖达《周易正义》中也有汉《易》资料，并非只是王弼义理易学的简单拓展。^③从“材料源宜周全”的辑佚学标准来衡量，忽视《周易正义》中的汉《易》资料是惠栋《易汉学》的一大缺失。

惠栋《易汉学》对汉《易》的钩沉考索虽不全面，然而基本上抓住了汉《易》的重点、难点和各家的特点。^④惠栋《易汉学》“述”多而“论”少，然而惠栋的易学观点已寓于“述”之中矣。梁启超先生对惠栋的易学观点总结说：“惠派治学方法，吾得以八字蔽之，曰‘凡古必真，凡汉必好’。其言‘汉经师说与经并行’，意盖欲尊之使侔于经矣。”梁启超先生还引王引之之言评价惠栋“考古虽勤，而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非”，并极表赞许地称王引之对惠栋的评价“可谓知（智）言”。^⑤笔者认为，

① 《四库全书总目》，中华书局1965年版，第44页下栏。

② 曹元弼：《复礼堂文集》卷二，民国六年（1916）自刊本。

③ 山东大学刘大钧先生在2001年第三届海峡两岸青年易学论文发表会上点评孙剑秋先生的论文时提出此观点。

④ 关于惠栋《易汉学》钩沉考索汉《易》的具体内容，参见杨效雷《清儒易学举隅》第二章之第一节。

⑤ 《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，第26页。

惠栋对汉《易》的钩稽之功是不可磨灭的，但惠栋迷信汉《易》，将汉代经师对《周易》的注释奉为圭臬，“凡古必真，凡汉必好”，对汉《易》无所是正，甚至于说“古训不可改也，经师不可废也”^①，这种缺乏自己的认识，或者说是以汉代经师的认识代替了自己的认识的观点，有“蔽于古”之嫌，显然是不利于学术的创新与发展的。王引之评价惠栋“考古虽勤而识不高”，还是比较公允的。但是，从另一个角度来认识，惠栋“凡古必真，凡汉必好”亦有其合理性所在。许多学者认为惠派主张求古，戴派主张求是。其实，这绝非学术定论。王鸣盛曾论惠、戴二人说：“方今学者断推两先生：惠君之治经求其古，戴君求其是。究之，舍古亦无以为是。”^② 钱大昕也澄清说：“诂训必依汉儒，以其去古未远，家法相承，七十子之大义犹有存者，异于后人之不知而作也。三代以前，文字、声韵与训诂相通，汉儒犹能识之。以古为师，师其是而已矣，夫岂陋今荣古，异趣以相高哉？”^③ 王、钱二人都认为，求古就是在求是，求是也必须从求古入手。正如阮元所说：“后儒说经每不如前儒说经之确，何者？前儒去古未远，得其真也。故孔、贾虽深于经疏，要不若毛、郑说经之确；毛、郑纵深于《诗》《礼》，更不若游、夏之亲见闻于圣人矣。”^④ 因此，台北师院孙剑秋先生在2001年第三届海峡两岸青年易学论文发表会上指出：“当清儒不满宋明以来的经注时，必转而寻求更为近古的书籍，则汉儒经注正是必然的‘古’，也是不得不的‘古’，这是回归原典下自然的选择，……我们可以从其他方面论断惠、戴二人学术成就的高低，却不宜用‘古’与‘是’来评定二人。”中国社会科学院历史研究所的陈祖武先生则说：“在中国学术史上，乾嘉学派活跃于十八、十九两个世纪的学术舞台，其影响所及，迄于二十世纪中而犹存。作为一个富有生命力且影响久远的学术流派，它如同历史上的众多学派一样，也有其个性鲜明的形成、发展和衰微的历史过程。这个过程错综复杂，跌宕起伏，显然不是用吴皖分野的简单归类所能反映的。”^⑤ 惠栋整理文献以探求经籍本义，通过“求古”以“求是”的努力，虽有矫枉过正之弊，但其本意却是考实求真的。

① 惠栋：《松崖文抄·九经古义述首》，《聚学轩丛书》本。

② 《戴震全集》，清华大学出版社1999年版，第3383页。

③ 钱大昕：《潜研堂文集》卷二四，《四部丛刊》本。

④ 阮元：《小沧浪笔谈》卷四，《丛书集成》初编本。

⑤ 陈祖武：《清儒学术拾零》，湖南人民出版社1999年版，第164页。

三、张惠言《周易虞氏义》和虞氏逸象

虞翻易学是两汉以来象数易学的集大成者。在中国古代易学发展史上，对虞翻易学的研究集中在清代。在清代汉《易》研究之风兴起之后，作为两汉以来象数易学集大成者的虞翻易学，自然首先受到了人们的重视。清代研究虞翻易学最有名的是张惠言。张惠言是第一位，也可以说是惟一一位对虞翻易学进行全面系统的整理分析并加以详细研究的虞氏易专家。虞翻易学最突出的特点是以象解《易》。众所周知，《周易》以象为本。《周易·系辞下》说：“易者，象也。”从取象说出发，《周易·说卦》列举了许多八卦所象征的物象。然而，《周易·说卦》中所列举的八卦所象征的物象远远不能满足虞翻以象解《易》的需要。于是，虞翻创造出了许多不见于《周易·说卦》的八卦取象。这些八卦取象便被称为虞氏逸象。张惠言在其代表作《周易虞氏义》中大量运用了虞氏逸象。

张惠言《周易虞氏义》是一部疏解、补注类的著作。其对《周易》疏解、补注的方式是：1. 唐李鼎祚《周易集解》中有虞翻《易》注者照录之，并对其中一些加以疏解。2. 唐李鼎祚《周易集解》中无虞翻《易》注者则根据其对于虞翻易学的整体把握，按照虞翻的解《易》思路，加以补注。据笔者统计，张惠言在疏解、补注《周易》时，运用了乾卦逸象38种，坤卦逸象50种，震卦逸象32种，巽卦逸象9种，坎卦逸象41种，离卦逸象13种，艮卦逸象22种，兑卦逸象4种。^①张惠言在疏解、补注《周易》时所运用的逸象基本上是虞氏逸象或符合虞氏创立逸象的思路，但也有一些缺失。缺失之一：误以非虞氏逸象者为虞氏逸象^②；缺失之二：作为以补注为主的著作，补注应力求全面，然而有些应补且能补者，张惠言却未补^③；缺失之三：以逸象解《传》。

关于虞氏创立大量逸象以解《易》，许多学者以其附会而薄之。笔者亦认为，虞氏创立大量逸象以解《易》确属附会，但与许多学者不同的是，我认

① 具体细节参见杨效雷《清儒易学举隅》第123~177页。

② 如，乾为扬、坤为帛、坤为裕、震为世、艮为夫、兑为书等皆非虞氏逸象，而张惠言误以之为虞氏逸象。参见杨效雷《清儒易学举隅》第177~179页。

③ 如否卦九五爻辞可用“巽为苞桑”补注，贲卦九三爻辞可用“坤为永”补注，困卦初六爻辞可用“乾为岁”补注，井卦九三爻辞可用“坤为我”补注，而张惠言皆未以为释。参见杨效雷《清儒易学举隅》第179~180页。

为，“附会”也有其合理性所在。《易》本卜筮之书，而附会正是术数思维的特点，因此，以附会之思路解《易》也许有时恰得《易》之本义。虞氏逸象有整理研究的必要，张惠言的工作是有探求本真的学术价值和意义的。

如果说虞氏以附会之逸象解释《周易》经文尚有其合理性可取的话，那么，虞氏以附会之逸象解释《周易》传文则极为荒谬。《易传》解经，用意不在卜筮，而重在阐发义理。虞氏将大量的道德训诫之语离析为八卦逸象，使人“逸象”障目而不见义理，无疑是一条错误的解《易》之路。而张惠言既以“逸象”疏解、补注经文，又以“逸象”疏解、补注传文，在继承虞氏之合理性的同时，也继承了虞氏之荒谬性。这是张惠言《周易虞氏义》的最大缺失。

四、焦循独特的易学构架

焦循作为清代著名的经学家，“于学无所不通，于经无所不治”^①，尤以对《周易》用力最勤，成就也最为卓著。在清代象数易学家中，焦循可谓独树一帜。梁启超在《清代学术概论》中甚至说：“清儒最善言《易》者，惟一焦循。”^②焦循于易学的突出贡献是以旁通、相错、时行三说解《易》，提出了一套独特的易学构架。^③

焦循以普遍联系和爻位运动的观点研究《周易》，把《周易》六十四卦视为具有内在联系的“生生不息”的动态系统，建立了自己独特的易学构架。一种理论正确与否是一回事，其是否有意义是另一回事。焦循的易学理论虽然不一定正确，但比之孤立、静止地研究《周易》一卦一爻，在方法论上是有积极意义的。《周易》六十四卦究竟是杂乱无章的“偶然拼凑”，还是有机联系的整体，是易学史上的一大悬案。清代学者戴震说：“其得于学，不以人蔽己，不以己自蔽。”^④笔者认为，因为自己没有看到《周易》六十四卦之间的内在联系，就武断地把六十四卦卦爻辞视为“杂七杂八”、“颠三倒四”的占卜结果的“拼凑”，犯了“以己自蔽”之病。以焦循的学力，如果仅仅研究《周易》一卦一爻，很容易迅速拿出成果，而且一般不会招致别人的非议，但焦循却避易就难，潜心研究《周易》六十四卦之间的内在联系和爻位运动

① 支伟成：《清代朴学大师列传》卷六，岳麓书社1998年版。

② 《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，第41页。

③ 具体内容可参阅杨效雷《清儒易学举隅》第二章之第三节。

④ 《戴东原集》卷九，《四部丛刊》本。

的规律，“尽屏他务，专理此经”^①，“足不入城市者十余年”^②，这正是学术发展所必需之文化精神。尽管焦循提出的易学构架是否《周易》所固有，尚有商榷余地，然而他毕竟提出了许多不乏说服力的例证，其得出结论的方法是科学、严谨的，诚如梁启超先生所说：焦循的易学研究“非凭空臆断，确是用考证家客观研究的方法得来”^③。

《周易》研究的传统格局中分象数和义理两大流派。焦循因其独特的易学构架，被归于象数一派。其实，焦循探究象数的目的，在于阐发义理。纵观中国士人史，不难发现，中国大多数士人都有着挥之不去的人世情结。这种人世情结肇源于“任重而道远”的使命感和“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”的忧患意识。这种使命感和忧患意识是从孔子那里一脉相传的文化传统。^④前人往往评价乾嘉学者“一头钻进故纸堆，不问世事”。我常怀疑这一事实判断的真实性。对乾嘉学者的这种认识，实在是低估了文化传统的影响力。焦循作为一名乾嘉学者，尽管潜心于六经注疏之学，然而“修齐治平”的中国传统士人的理想在他心中并未泯灭。焦循提出的易学构架绝非纯象数的研究，而是以象数为载体，阐发儒家的道德义理和自己“修齐治平”的政治理想。

焦循在《易图略》中说：“《易》之一书，圣人教人改过之书也。穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，故曰为衰世而作，达则本以治世，不得谄于时运之无可为，穷则本以治身，不得谢以气质之不能化。”^⑤这段话充分表达了焦循“修齐治平”的政治理想。忧国忧民的忧患意识和使命感跃然纸上。在《易话》中，焦循更是明确指出：“圣人治天下，欲其长治而不乱，故设卦系辞以垂万世。……圣人处乱则拨乱以反乎治，处治则继善以防乎乱。……大抵气化皆乱，赖人而治。治而长治者，人续之也；治而致乱者，人失之也。……怠于政教，人民乃紊，……故否泰皆视乎人，不得委之气化之必然也。”^⑥一个忧国忧民、希冀国泰民安的“故纸堆”中的乾嘉学者的形象呼之欲出！

① 焦循：《易通释》卷首，《续修四库全书》本。

② 《清史稿·焦循传》，中华书局1977年版。

③ 《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，第298页。

④ 关于孔子的使命感和忧患意识，笔者曾做过专题研究。为节省篇幅，在此不做展开论述。

⑤ 焦循：《易图略》卷三，《续修四库全书》本。

⑥ 焦循：《易话·阴阳治乱辨》，《续修四库全书》本。

五、清儒对“河图”“洛书”的考据

易学作为学术的一个门类，不能超然于学术之外，而只能在一定的学术背景下进行。一般来讲，学术发展的早期更需要实用价值取向的推动，学术发展的晚期则更需要审美价值取向的推动。经学由汉发展至清，在审美价值取向的推动下，产生了最能体现学术科学精神的考据学。考据学产生的原因，前人做过诸多探讨。笔者认为，清统治者“稽古右文”和大兴文字狱等政策，只是清考据学产生的外因，其内因则是学术自身的发展规律。即使没有清统治者“稽古右文”和大兴文字狱等政策，考据学也迟早会产生。考据本是一种科学研究的方法，历朝历代都有考据成果问世，但考据影响于整个学术界，形成一股社会风气，则非清莫属。梁启超先生在《清代学术概论》中说：“无考证学则是无清学也。”精于考据是清代学术的一大特色。清考据学反映于易学则是不蔽于人、不蔽于己、不蔽于古、不蔽于今、唯真理是求的考据易学之发达。清考据易学的最突出成就是黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄和胡渭等清代学者对宋易“图书”的考据。

易学发展至宋，流传出了“一六居下、二七居上、三八居左、四九居右、五十居中”和“戴九履一、左三右七、二四为肩、六八为足”两种图式。朱熹郑重地将这两种图式置于其《周易本义》卷首，将“一六居下”的图式指为河图，将“戴九履一”的图式指为洛书，于是这两种图式堂而皇之地进入了易学殿堂，甚至于认为“若非此则无以明《易》”。“河图”、“洛书”之名虽然屡见于文献记载，但仅有其名，而并无其形。以“一六居下”和“戴九履一”两种图式为“河图、洛书”，缺乏实证，空口无凭，但由于朱熹的权威地位，和之者众而疑之者寡。怀疑者的意见反被斥为“怪妄之言”，而淹没在一片谴责声中。清代学者崇尚考实求真的学术精神，不因权威之言放弃对历史真实的探究。黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄和胡渭等学者相继著书立说，指出“一六居下”和“戴九履一”两种图式并非先秦文献中所记载的“河图、洛书”，从而在清代学术史的长卷上写下了精彩的一笔。^①

在清代学者考据成果的基础上，我们可以对“河图、洛书”产生如下认识：

1. 河图洛书之名，先秦文献是有记载的，但河图、洛书究竟什么样子，

^① 具体考证内容参见杨效雷《清儒易学举隅》第三章之第一节。

先秦文献并无明确记载。因此对河图、洛书的种种论断，都只能是假说而已。假说可能是事实，然而假说毕竟不等于事实。历史研究重视史料依据，凭史料说话。各种假说因缺乏充分的史料依据而难以使人完全信服。对先秦文献中所记载的河图、洛书尽可提出各种猜测，但千万不可犯“以己自蔽”之病，武断地认为自己的猜测是惟一正确的答案。黄氏兄弟以河图、洛书为“图经地志”^①，毛奇龄以河图、洛书为“规画简册”^②，胡渭以河图洛书为“《易》兴先至之祥”^③。这些意见都是猜测，然而这样的猜测毕竟优于以“一六居下”和“戴九履一”的图式为河图、洛书的“论断”。

2. “一六居下”和“戴九履一”两种图式虽然宋以后才流传于世，但却非宋人凭空臆造，而是有所渊源。“一六居下”和“戴九履一”的图式虽然有所渊源，但这只能说明两种图式非无源之水，并不能说明这两种图式就是先秦文献中所记载的河图、洛书。我们今天之所以把“一六居下”和“戴九履一”的图式称为河图、洛书，只是由于宋人这么说。难道宋人说这两种图式是河图、洛书，这两种图式就一定是河图、洛书了吗？我们不能人云亦云，自然也不能宋人怎么说，我们就怎么信。我们不敢说宋人的“论断”肯定错，但起码可以说，宋人以“一六居下”和“戴九履一”的图式为河图、洛书的“论断”空口无凭，并无实据；相反，黄氏兄弟、毛奇龄、胡渭等清代学者认为“一六居下”和“戴九履一”的图式绝非先秦文献中所记载的河图、洛书的意见倒是符合辨伪通例，比较令人信服。

3. 指出“一六居下”和“戴九履一”两种图式非先秦文献中所记载的河图、洛书，并不意味着否定这两种图式本身的哲学和科学价值。研究这两种图式的学者自可继续从事这一有价值的工作，但最好另起新名，比如可以叫“大衍图”、“九宫图”等^④，不必托名河图、洛书。古人把“一六居下”和“戴九履一”两种图式托之于河图、洛书以自重，今人大可不必如此。

最后顺便指出，清代学者对“河图、洛书”的考据成果问世已近三百年了，然而，时至今日，仍有不少论著对清代学者的考据成果置若罔闻，在对清代学者的考据成果并未提出任何反驳意见的情况下，径以“一六居下”和“戴九履一”两种图式为先秦文献中所记载的河图、洛书。笔者认为，清代学

① 黄宗羲：《易学象数论》卷一，黄宗炎《图学辨惑·河图洛书辨》，文渊阁《四库全书》本。

② 毛奇龄：《河图洛书原舛编》，《续修四库全书》本。

③ 胡渭：《易图明辨》卷一，文渊阁《四库全书》本。

④ 据毛奇龄考证，所谓“河图”源于郑玄对《周易·系辞》“大衍之数”章的注释，所谓“洛书”，源于太乙下九宫法的术数。参见其《河图洛书原舛编》。

者对“河图、洛书”的考据成果虽不可遽以为定论，然而起码是值得重视的学术成果。驳之可也，置之不理则不可也。

六、余 论

纵观清代易学，经历了由宋学《易》到汉学《易》的发展历程。清代易学发展的第一个阶段是乾隆以前宋学《易》居于主导地位的阶段。这一阶段的颇具代表性的易学著作是王夫之的《周易外传》、《周易内传》和李塨的《周易传注》。此一阶段汉学《易》崭露头角，其突出成就是黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄和胡渭等学者对“河图、洛书”的考辨。清代易学发展的第二个阶段是乾隆以后汉学《易》居于主导地位的阶段。这一阶段颇具代表性的易学著作是惠栋的《易汉学》、张惠言的《周易虞氏义》和焦循的《雕菰楼易学三书》。

无论是宋学《易》居于主导地位，还是汉学《易》居于主导地位，都是与当时的社会历史状况紧密相联的。透过清代易学的发展，我们可以从小见大，得出一个抽象性的宏观认识：每当社会处于变革时期，宋学就会居于主导地位；每当社会处于平稳发展时期，汉学就会居于主导地位。汉学是学术发展的内在需求，宋学是社会发展的内在需求。宋学与汉学对立统一的矛盾运动是学术发展的内在逻辑。宋学取代许郑之学是否定，乾嘉汉学又取代宋学是否定之否定，由此而推动了学术的螺旋式发展。学术发展需要唯美的研究，社会发展需要实用的研究。社会发展与学术发展既存在统一性，又存在对立性。由于宋学和汉学分别适应了社会和学术发展的内在需求，所以当宋学居于主导地位时，应学术发展的要求，汉学也不会彻底退出历史舞台；而当汉学居于主导地位时，应社会发展的要求，宋学也不会完全销声匿迹。汉学和宋学的结合是兼顾学术发展与社会发展的最佳选择。

作者单位：天津师范大学

《四库全书总目·经部·易类序》的易学观

汪学群

摘要：《四库全书总目·经部·易类》所收之书汉宋兼采，集传统易学之大成。《易类序》在《周易》的性质、特色、主要流派及内容等方面做了高度概括，寓教于卜筮、推天道以明人事、两派六宗、易道广大无所不包等观点至今具有很高的学术史价值，是一部简明扼要的古代易学大纲。

关键词：《四库全书总目》 《易类序》 易学大纲 易学观

《四库全书总目》作为《四库全书》的副产品，凝聚着四库馆臣们的劳动，其中纪昀、翁方纲、戴震、邵晋涵等人功不可没，余嘉锡对《四库全书总目》的撰写给予了很高的评价，称它“剖析条流，斟酌古今，辨章学术，高挹群言”^①，把它视为对古代传统学术的总结一点也不为过。为了统摄群书提要，《四库全书总目》的编纂者在经史子集四部之首各冠以总叙，其目的是“撮述其源流正变，以挈纲领”，又在四部之下分四十四个小类，各小类之首“亦各冠以小序，详述其分并改隶，以析条目”^②，诸小序有助于人们了解《四库全书》所收诸书提要。如果把诸小序视为一部简明扼要的古代学术思想大纲，那么作为诸小序的一种，《易类序》则也是一部简明扼要的古代易学大纲。《序》曰：

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教，《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮，故《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥。再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程

① 《四库提要辨证》卷首，《序录语》，中华书局2007年版。

② 《四库全书总目》卷首，《四库提要凡例》，中华书局1965年版。

子，始阐明儒理。再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端，此两派六宗，已互相攻驳。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可以援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。夫六十四卦《大象》皆有君子以字，其爻象则多戒占者，圣人之情见乎词矣，其余皆《易》之一端，非其本也。今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他《易》外别传亦兼收以尽其变，各为条论。^①

这段话文简意丰，浓缩了二三千年易学发展的状况。所论涉及四个问题：第一《周易》的性质，第二《周易》的特色，第三《周易》的主要流派，第四《周易》的内容。以下结合《周易》经传及易学史的成果做些具体分析，以见《四库全书总目·经部·易类》所收之书汉宋兼采，集传统易学之大成的特点。

一、寓教于卜筮

寓教于卜筮指“圣人觉世牖民，大抵因事以寓教，《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮”一句，这一句除了一般地阐释经典寓教的特点之外，突出了《周易》的性质，那就是《易》教寓于卜筮之中。四库馆臣撰《先天易贯提要》说：“圣人立教，随时寓义，初不遗于一事一物。三代以上，无鄙弃一切空谈理气之学问也。故《诗》之教，理性情，明劝戒，其道至大；而谓《诗》非乐则不可。《春秋》之教，存天理，明王政，其道亦至大；而谓《春秋》非史则不可。圣人准天道以明人事，乃作《易》以牖民。理无迹，寓以象；象无定，准以数；数至博而不可纪，求其端于卜筮。而吉凶悔吝，进退存亡，于是见之，用以垂训示戒。曰蓍曰龟，经有明文，曰揲曰扚，传亦有成法。岂取尽性立命之书而褻而玩之哉！俗儒但见抛掷钱之为卜筮，又见夫方技之流，置义理而谈趋避，遂以为侮我圣经，乃务恢其说，欲离卜筮而谈《易》。然则四圣人中，周公居一，公作《周官》，以三《易》掌之太卜，无乃先不知《易》乎？是犹观优伶歌曲，而谓圣人必不作乐；观小说传奇，而谓圣人必不作史也。”^②

^① 《四库全书总目》卷一，《经部·易类一》卷首。

^② 《四库全书总目》卷九，《经部·易类存目三》。

此段话可以与上句话相互印证。《易》教寓于卜筮，卜筮离不开教，离开教的卜筮，如后世以杯珓、掷钱来占卜，则属于方技之流，它们只能谈趋避而忘记义理。《易》教寓于卜筮涉及卜筮与易教、象数与义理的关系，《系辞》对此问题有完美的回答。

从《周易》产生来看，诸圣人作《易》主要是为了教化。《系辞》说：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓易之道也。”^① 根据《易传》的观点，《周易》作于殷周之际，当时的百姓受到商纣王的迫害，周文王作《周易》系辞劝诫，其卦爻辞多危意，旨在示警知危，而平易则必然招致倾覆，保持警惕才能无所咎害。其《易》教（道）如此，可谓用意之深。《系辞》又说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故履，德之基也。谦，德之柄也。复，德之本也。恒，德之固也。损，德之修也。益，德之裕也。困，德之辨也。井，德之地也。巽，德之制也。”这里明确指出《周易》之作基于忧患，其目的在于通过教化来达到社会的稳定。此教化以道德为主，如所陈九卦其卦义皆以德为中心，目的是确立基本的道德规范，以提高道德水平来应对忧患。

《系辞》论及《易》教的功能及特征。《系辞》说：“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业，至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”《易》教之仁德显之于外，其功用则藏之于内而不自以为有功，所以不与圣人同忧。因为有问必答，其功业同天地一样，广大悉备；其德行如天地一样，日新不已；变化之生生不已就是易。《易》讲变化是有规律性与灵活运用的统一，如《系辞》又说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁……其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故。无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。”《易》卦爻皆可变易，以变化来度量卦的吉凶，就这一点来说似乎没有固定的常规，但依据卦爻辞来推度其意义则是有原则可寻的，也就是说爻象变化无常，而其吉凶断语是有原则的，应把卦爻辞的常规与灵活运用有机地结合在一起。

《系辞》说：“夫《易》彰往而察来，而显微阐幽。”其中“彰往察来”指总结以往经验教训而预知未来，“显微阐幽”则指透过现象认清本质，凡此正是卦爻辞的功能。如卦爻辞“开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中。其事肆而隐。因贰以济

^① 《周易》原文皆引自2000年北京大学版《十三经注疏》（整理本），恕不再注。

民行，以明失得之报”。这些用语都是对卦爻辞的赞颂，它们以比喻、拟人、言简义丰以及逻辑手段来分辨事物，厘清其本质，为人们去疑解惑等，深究得失的原因，指导百姓的行动。《易》之所以彰往察来，是因为其“极深”与“研几”。《系辞》说：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务；唯神也。故不疾而速，不行而至。”这里的“极深”和“研几”是穷究事物内在之理，能及时知晓事物变化的征兆或苗头，具有预知功能。同时也离不开洗心与斋戒，如《系辞》又说：“是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密。吉凶与民同患。神以知来，知以藏往。其孰能与此哉！古之聪明睿知神武而不杀者夫，……是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫。”蓍草的德行圆而神妙，卦的德行方而智慧，六爻的变化能告人吉凶之事。洗心即净化其心，斋戒即修洁自戒，圣人通过洗心与斋戒以掌握筮法，能藏住过去的事情，与百姓同忧患。记住过去的事情，预知未来，也就是说可鉴往知来，指导百姓的日用。凡此皆不用暴力而靠的是高度智慧，以《易》教使百姓心悦诚服。

《周易》倡导教化又离不开卜筮，其教化寓于卜筮之中，也就是说通过卜筮的方式表达出来。如《系辞》说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占，以君子将有为也，将有行也，问焉而以言。其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？”这里的《易》道也就是《易》教，包括辞、变、象、占四事，卜筮只是其中之一，辞偏于易教，与卜筮联系在一起，卜筮离不开数，这里的象即象数之象，象数也与义理相联。这句话反映卜筮与易教、象数与义理的关系，正是由于它们的互相联系，《易》道才能具有预知来事，指导人们趋避的意义。《系辞》说：“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以自天佑之，吉无不利。”君子对于《易》包括观象玩辞和观变玩占两个方面，前者偏于义理，后者偏于象数，象数与义理是统一的，由象数引出义理，如此才能像《大有卦》上九爻辞所说的“自天佑之，吉无不利”。《系辞》又说：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”《易》教深刻，一般人不易懂得，因此必须借助特定的形式加以表达，这就是所谓的立象、设卦、系辞，其目的是穷尽《周易》的意蕴、真伪、言论，也就是说意蕴、真伪、言论等皆离不开立象、设卦、系辞，它们都是为表达《易》教服务的。

二、推天道以明人事

推天道以明人事，即“故《易》之为书，推天道以明人事者也”一句，这与《系辞》“是以明于天之道，而察于民之故”相一致。由天道推出人事，援天人入是《周易》的重要特色，说明《周易》的主轴讲天人合一。下面借助《系辞》之语来分析。

《周易》的创作本身就体现了天人合一。《系辞》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”古代圣人为了治理天下，大到仰俯观象观法于天地，小到观察动植物，远取之于诸事物，近取之于自己身体，模仿天地万物的形象作《易》。《系辞》在论及卦象、爻象、卦爻的变化和吉凶之辞的来源时说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”乾尊坤卑的卦象由天上地下而决定，贵贱即阴阳爻象由天高地下之序而得位，爻象刚柔之分源于天地动静。万物因同类而聚，因不同群而分，卦爻辞的吉凶由此而产生，卦象、爻象的性质及其变化效法自然界的秩序及其变化。《易》是模拟天而作，天人合一是其应有之义。

《系辞》还具体谈到卦爻如何模拟天地万物的，如说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”天下事物的幽深难见不易知晓，圣人则以形象加以再现其本质，这便是卦象的由来。天下事物处于不断地变化当中，圣人观其会合贯通，因时推行适时的典章礼仪，于爻下系之以辞句，用来推断事情的吉凶，这便是爻辞的由来。天下事物幽深而不可妄言，其变化有常而不可错乱，圣人以比拟物象和审议物情的方式言其义理，明其变动。

《周易》的内容也包含天地人合一。《系辞》说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。”《易》之广大无所不包，就一卦来说，六爻中上五为天，四三为人，二初为地，天地人三才包括其中，天道、人道、地道三者统一即天人合一。《系辞》认为，圣人作《易》旨在“顺性命之理”，遵循客观事物的法则。《说卦》说：“立天道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三材而两

之，故易六画而成章。”设立天道、地道、人道，三者统一也反映它们各自的特性即阴阳、刚柔、仁义是统一的。《周易》每卦都含有天地人，具有阴阳、刚柔、仁义的特点，因此天地人合一，它们之间的德行也是合一的。

《系辞》还描绘了《易》道的广大与周备，说：“与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过。曲成万物而不遗。通乎昼夜之道而知。故神无方，而易无体。”赞美《易》道广大与周备，其德行可与天地相配，不违背天地之道，所以能周知万物，普济天下人而有过失。乐天知命因此无所忧虑，安土重迁敦乎仁，因此博爱万物。《易》不仅包括天地间万物，同时也知晓变化之理，它不拘泥于某个方向和某个具体的事物，但这一切又尽在其视域之中。

《周易》讲天人合一是以尊重自然为前提的，告诫人们应从客观实际出发，认知自然及自身。《系辞》说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”准有齐、等之义，弥纶即包罗万象，《易》与天地看齐相等，当然就囊括天地间的法则。因此人们通过学《易》可以上观天文下察地理，以此知晓幽隐与显明的原因，而考察事物的终始则可以推及生死的道理，依据精气使物有了生命，其游散则变为灵魂，可以知晓鬼神的情况。《文言》释乾卦九五爻辞时阐释了遵循自然行事，利用和改造自然之理，如说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”人遵循自然法则，与天地日月的变化相一致，即可以预测天时，所谓先于天时的变化而行事；又可以顺应天时而行动，所谓于天时变化之后而行事。无论先天还是后天，只要尊重自然法则行事必然得到天的保佑而获利。

三、两派六宗

“两派六宗”指“《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥。再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒理。再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳”一段，这里主要讲了两派六宗，所谓两派即象数派与义理派，六宗指象数派三宗，即《左传》占筮及汉儒象数，京房、焦延寿之机祥，陈抟和

邵雍的河洛先天之学。汉人京房、焦延寿，宋人陈抟、邵雍之说《易》，舍人事而言天道。京、焦杂以阴阳灾异，陈、邵杂以河图、洛书，皆非作《易》之本旨，不过是《易》外别传。《读易详说提要》说：“圣人作《易》以垂训，将使天下万世，无不知所从违。非徒使上智数人矜谈妙悟，如佛家之传心印，道家之授丹诀。自好异者推阐性命，钩稽奇偶，其言愈精愈妙，而于圣人立教牖民之旨愈南辕北辙。”^①又有义理派三宗，即王弼义理《易》、胡瑗和程颐义理《易》、李光与杨时的参证史事之《易》。这两派六宗交替演变，构成易学史主流。下面依时间前后加以讨论。

1. 象数学第一宗，即《左传》占筮。春秋时流行占筮，主要见于《左传》、《国语》。以《左传》为例，如《左传》昭公二年记载：韩宣子聘于鲁，“观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：周礼尽在鲁矣”^②。其中《易象》就是《周易》。占筮的内容包括出征、结盟、挑选继承人、生子、婚配、推测国家的前途等。兹举实例如下：

《左传·庄公二十二年》载周史以《周易》见陈侯，陈侯让他为自己算一卦，算得观之否，曰：“是谓观国之光，利用宾于王。此其代陈有国乎！”^③“观国之光，利用宾于王”为观卦六四爻辞，陈侯占问陈敬仲后代是否昌盛，六四爻辞有朝王之义。以蓍求卦，得观之否即观卦变为否卦，观卦六四阴爻变阳爻为否卦之象。筮得之卦称为本卦或正卦，所变之卦称为之卦或变卦，在这里观为本卦或正卦，否则为之卦或变卦。依当时的卦变之说，判断一事的吉凶，主要看变的那一爻，并依此爻之象，查阅《周易》中该卦的爻辞，由此来推测事情的后果。如观卦可变之爻为六四，其爻辞为“观国之光，利用宾于王”，这是在占筮中运用变卦说来断定陈敬仲后代必能复兴陈国，所以说“此其代陈有国乎！”接着周史又运用占筮中的取象说来证明这一点，如说：“坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上，故曰观国之光，利用宾于王。庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰利用宾于王。”^④依卦象，观卦上卦为巽，象征风，否卦上卦为乾，象征天。观否两卦之下卦皆为坤，象征土。观卦上卦巽变为否卦上卦乾，居于坤卦之上，所以说“风为天于土上”。否卦二三四互卦为艮象，艮象征山，所以又说“山也”。就卦象而言，结合观和否卦的第四爻，喻

① 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

② 《左传·昭公二年》，《十三经注疏》整理本。

③ 《左传·庄公二十二年》。

④ 《左传·庄公二十二年》。

指天光照于山上，山上树木又居于土上，为树木兴盛之象，预示着陈敬仲后代有国而朝王，所以爻辞说“观国之光，利用宾于王”。否卦中的二三四艮爻象又为门庭，上乾象为金玉，下坤象为布帛，所以说“庭实旅百，奉之以玉帛”，以材宝百美具备之象喻指陈侯后代“利用宾于王”。

《左传》襄公九年载鲁穆姜被贬进东宫时，算得一卦，为遇艮之随，艮卦艮下艮上，随卦震下兑上，艮之随非一爻变，而是五爻变，每爻义异，不知所从，这就要看卦辞。史官结合随卦辞运用取义说推断道：“随，其出也。君必速出。”意思是说穆姜不久会解除禁闭，而她却说：“亡。是于《周易》曰：随，元、亨、利、贞，无咎。元，体之长也。亨，嘉之会也，利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人，而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作而害身，不可有利；弃位而姣，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣！”^①她意识到自己虽然占得随这一吉卦，但因品德很坏，不具备随卦辞说的元亨利贞四德，仍改变不了自己的命运。这里，她以元亨利贞解释仁礼义智（干事），是用伦理道德的观点来说明吉凶的占辞。由此可以看出，人事的吉凶与人的道德品质联系在一起，这显然强调占辞的价值和意义，体现了一种人文关怀。

2. 象数学第二宗，即京房、焦延寿的象数学。关于汉易的传授系统，《史记》说孔子死后，传于商瞿，经六世传之齐人田何。汉兴，田何后又传于杨何。《史记·儒林传》司马谈即受《易》于杨何。《汉书》说汉兴，田何传《易》于周王孙、丁宽、服生，皆著易传数篇，后又授《易》杨何，此是汉初传《易》系统。又说丁宽传《易》于田王孙，田王孙授《易》施雠、孟喜、梁丘贺，于是“《易》有施、孟、梁丘之学”。^②其中孟喜传《易》于焦延寿，焦又影响京房，于是“《易》有京氏之学”。这是西汉后期易学传授的系统。《汉书》说：“汉兴，田何传之，讫于宣元，有施、孟、梁丘、京氏，列于学官。”为官方易学，属于今文经学派。又说：“至成帝时，刘向校书，考易说，以为诸易家说皆祖田何，杨叙（杨何）、丁将军（丁宽），大谊略同，惟京为异党。焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”^③京房易学不同于田何易学而独树一帜。另一易学传授为费直，《汉书》说他“长于卦

① 《左传·襄公九年》。

② 《汉书·儒林传》，上海古籍出版社1986年版。

③ 《汉书·艺文志》。

筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上、下《经》”^①。以《易传》解经文，无章句，活动于成衰之间。又说：“民间有费高二家之说。”刘向以古文经校施、孟、梁丘传本时，发现“唯费氏经与古文同”^②，属民间易学，古文经学派。《后汉书》说：“又有东莱费直，传易，授琅邪王横，为费氏学。本以古字，号古文易。又沛人高相传易，授子康及兰陵毋将永，为高氏学。施、孟、梁丘、京氏四家皆立博士，费高二家未必得立。”^③ 汉易象数学主要指今文易学，在当时占据统治地位。

其中京房、焦延寿的象数易学讲机祥、阴阳灾变，这与今文经学解经，提倡阴阳灾异有关。以京房为例，西汉时有两个京房都讲易学：一为杨何弟子，梁丘贺的老师；一为京君明，焦延寿的弟子。这里应指后者，史称他“以明灾异得幸，为石显所谮诛”^④。他在《易传》中说：“生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无人有，见灾于星辰也。从有人无，见象于阴阳也。阴阳之义岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事。八卦仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时、察人事在乎卦。”^⑤ 这里所说的有和无指有形与无形。他们的基本观点是，推断人事的吉凶本于天地阴阳五行及由此而演生出的八卦。星辰的运行告人以灾异是“从无人有”，卦爻的变化示人以阴阳是“从有人无”，根据阴阳二气的变化来规定一年节气的区分，进而决定人事的吉凶。八卦与阴阳、天地相互联系在一起，并由此来断定人事的吉凶。也就是说人事的吉凶不由人本身来决定，而听命于天地阴阳的变化，天地阴阳的变化掌握着人事吉凶甚至生杀的大权，这显然是天人感应说在易学中的运用。汉易象数学的成就收入唐李鼎祚的《周易集解》中。

3. 义理学第一宗，即王弼的义理易学

王弼易学的兴起直接继承了费直易。《隋书·经籍志》说：“后汉陈元、郑众皆传费氏之学。马融又为其传，以授郑玄。玄作易注，荀爽又作易传，魏代王肃、王弼并为之注，自是费氏大兴，高氏遂衰。”^⑥ 王弼易学传费直易，其特色是批判汉易象数学，发展了义理易学，其中最有代表性的是依据《系辞》“书

① 《汉书·儒林传》。

② 《汉书·艺文志》。

③ 《后汉书·儒林传》。

④ 《汉书·儒林传》。

⑤ 《京氏易传》卷下，《四库全书》本。

⑥ 《隋书·经籍志》。

不尽言，言不尽意”以及“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”提出“得意而忘象”的观点，说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意；意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。”^① 这里详细分析了象（形象包括卦象或物象）、意（意蕴、意思）、言（语言、卦爻辞）三者之间的关系。象本于意是表达意蕴的，言生于象是明象的，因此说穷尽意蕴离不开卦象或物象，穷尽象也离不开言语，言语和卦象或物象从不同视角揭示意蕴，反映本质。也可以说言语与卦象或物象不过是表达意蕴的手段或工具，因此才有“筌蹄之喻”，此喻出自《庄子·外物》“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言”。获得鱼和兔，便可抛弃筌与蹄，以此比喻获得意蕴之后可以忘掉象与言，在象数与义理的关系上，以义理为宗。

王弼的主要易学著作有《周易注》和《周易略例》，前者对《易经》和《彖》、《象》二传注释，缺少部分由韩康伯补全，一并收入孔颖达所编纂的《周易正义》之中，成为魏晋以下易学主流。

4. 象数学第三宗，即陈抟、邵雍开启的宋易河洛、先天之说。关于宋易的传授系统，朱震说：“陈抟以先天图传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。放以河图、洛书传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以太极图传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。是时，张载讲学于二程、邵雍之间。故雍著《皇极经世书》，牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐著《易传》，载造《太和》、《参两》篇。”^② 黄宗羲谈及北宋易学时说：“然而魏伯阳之《参同契》，陈希夷之《图》、《书》，远有端绪，世之好奇者，卑王注之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作《易传》，收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，《易》道于是而大定矣。其时康节上接种放、穆修、李之长之传而创为《河图》先天之说，是亦不过一家之学耳。”^③ 综合两家观点可以看出宋易象数学的演变，即先天图发端于陈抟，经种放、穆修、李之才传至邵雍，河图、洛书肇始于种放，经李溉、许坚、范谔昌传至刘牧，穆修则传太极图于周敦颐，后两个传授系统的终端皆为邵雍，邵雍可谓集宋

① 《周易略例·明象》，《王弼集校释》下册，中华书局1980年版。

② 《宋史·朱震传》。

③ 《易学象数论》卷首，《自序》，《黄宗羲全集》第九册，浙江古籍出版社1994年版。

易象数学之大成。

关于河图、洛书，出自《系辞》“河出图，洛出书，圣人则之”一语，据朱熹《周易本义》卷首载河图为：天地数一至十，排成一六居下，二七居上，三八居左，四九居右，五十居中的方位，洛书以一至九数，排成戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中央的龟形方位，《本义》卷首云“盖取龟象”^①。图中白点表示奇数（阳），即天数，黑点表示偶数（阴），即地数。以上图书的数字、方位、阴阳运行消长之理、七八九六成数之旨，并断定圣人效法河图作八卦，效法洛书制《洪范》九畴，这种观点受到清初学者的批评。

太极图出自《系辞》“《易》有太极，是生两仪”一句。周敦颐作《太极图说》详细加以阐明：“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，万物化生，万物生生而变化无穷焉。”^② 他的这段带有纲领意义的话虽涉及象数，但不能简单地以象数而论，其实它表述了两个重要思想。首先，建立了以“无极而太极”为特色的本体论。“无极而太极”是解释《周易·系辞》“《易》有太极”文，无极在这里具有本体或始基的意义，“无极而太极”的本体论是对老子、汉唐易学、魏晋玄学中的本体论的发展。其次，建立了无极而太极——阴阳——五行——万物生成的宇宙发生论模式。此套模式总体而言，在于解释《周易·系辞》“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”一句。

先天诸图为邵雍所传，以先天八卦方位图为例，此图旨在解释《说卦传》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射：八卦相错，数往者顺，知来者逆”诸语。朱熹云：“邵子曰：乾南、坤北，离东、坎西，震东北、兑东南，巽西南、艮西北。自震至乾为顺，自巽至坤为逆。”^③ 此图方位，宋人以为创自伏羲，故又称“伏羲八卦方位”。

诸图重在以象数讲天道，包括探讨八卦的起源，生成及演变等，涉及自然界诸方面，人事由此而度。

5. 义理学第二宗，即胡瑗、程颐的义理易学。胡瑗和程颐是宋代义理易

① 《周易本义》卷首，《四库全书》本。

② 《周子全书》卷一，《太极图说》，《万有文库》本，商务印书馆1937年版。

③ 《周易本义》卷首，《四库全书》本。

学的代表人物。

胡瑗讲论《周易》继承王弼义理易传统，四库馆臣称“其说《易》以义理为宗”^①，对宋易义理派的形成有重大影响。如程颐说：“若欲治《易》，先寻绎令熟，只看王弼、胡先生、王介甫三家文字，令通贯，余人《易》说，无取枉费功。”^② 胡瑗的易著有《易传》、《周易口义》，今存《周易口义》十二卷，乃其弟子倪天隐述师说而成。程颐曾入国子监读书，受胡瑗影响很深。其《易传》中多引王弼易学成果，或言“予闻之胡翼之先生曰”，对王、胡二位推崇备至。

程颐发展了王弼以来的义理易传统，所著《伊川易传》，四库馆臣称“程子此传则言理”^③。如说：“有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。管辂、郭璞之流是也。”又说：“理无形也，故因象以明理。理既见于辞矣，则可由辞以观象。故曰：得其义，则象数在其中矣。”^④ 提出“因象以明理”，这里，象不过是表达理的手段，在象数与义理的关系上，把义理看成是第一位的，进一步发展了王弼以来的义理易学。

6. 义理学第三宗，李光、杨万里的易学。李光、杨万里易学的特色是参证史事，引史证《易》，期以达到经世致用的目的。

李光为胡铨《易解》作序时说：“《易》之为书也，凡以明人事。学者混于象数，《易》几为无用之书。”^⑤ 他释《节卦·彖》“节以制度，不伤财，不害民”时具体说明了《易》明人事的特征：“圣人制经国之术，必量入为出。上之用度有节，故不伤财。取之于民有制，故不害民。夏后氏五十而贡，商人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。此三代取民之道也。秦、隋之君至，穷奢极欲，府库空竭，而百姓离叛。”^⑥ 节为节制，以此建立制度使百姓日用有度，这样就不会出现匮乏。又援引历史上的正反实例说明节事关国家兴亡，统治者应当给予充分的重视。四库馆臣对其易学评道：“切实近理，为有益于学者矣。”^⑦

① 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

② 《河南程氏文集》卷九，《与金堂谢君书》，《二程集》，中华书局1981年版。

③ 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

④ 《河南程氏文集》卷九，《答张闾中书》。

⑤ 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

⑥ 《读易详说》卷一〇，《节卦》，《四库全书》本。

⑦ 《四库全书总目》《经部·易类二》。

杨万里易学主于义理，认为《周易》是圣人讲通变之书，“其穷理尽性，其正心修身，其齐家治国，其处显，其居常，其遭变，其参天地合鬼神，万事之变方来而变通之。道先立，变在彼，变在此，得其道者蚩可哲，愚可淑，眚可福，危可安，乱可治。致身圣贤而跻世泰和，犹反手也”^①。学《易》讲通变，理解通变就能知晓安危、治乱转化之理，把握时机，转危为安，拨乱反正。所著《诚斋易传》效法李光引史证《易》，如解《师卦》卦辞“丈人吉，无咎”说：“若黄发之尚父，元老之方叔，足以当《易》之丈人矣。廉颇、赵充国、李靖抑其次也。王翦、马援、王元漠则年焉而已矣。然则用将必年，则周瑜、谢玄可废与？曰：何可废也，然必曰丈人，何也，将者国之司命，必曰丈人，谨之至也。”^②丈人即贤明长者，文武兼备之人，用有这样品质的人作统帅领兵打仗当然获得吉祥。四库馆臣说：“是书大旨本程氏，而多引史传以证之。”^③

“两派六宗”可以说是易学主轴，而它们之间的“互相攻驳”，大体反映二千多年来易学嬗变的历史辙迹。

四、《易》道广大，无所不包

《易》道广大，无所不包即“又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可以援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。夫六十四卦《大象》皆有君子以字，其爻象则多戒占者，圣人之情见乎词矣，其余皆《易》之一端，非其本也。今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他《易》外别传亦兼收以尽其变，各为条论。”这段话的意思是说《周易》所含内容博大精深，涉及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术诸多领域。这些领域与《易》相关或互有交叉是一回事，把它们与《易》等同起来，甚至以《易》的研究来替代它们自身的研究则是另一回事。四库馆臣说：“奇偶阴阳为万事万物之根本。故《易》道广大，推之无所不通。律吕为《易》中之一理，非因律吕作《易》，亦非因《易》作律吕也。历算亦《易》中之一理，非因历算作《易》，亦非因《易》作历算也。即以医术而论，荣卫者阴阳也，七窍者奇偶也，心肾者坎离之宅也。其消长则姤、复之机，其升降则既济、未济之象也。至于五运

① 《诚斋易传》卷首，《序》，《四库全书》本。

② 《诚斋易传》卷三，《师》。

③ 《四库全书总目》卷三，《经部·易类三》。

六气、司天在泉，无一不与易理通。亦将曰：因医有《易》，因《易》有医乎哉！”^①《易》与其他诸领域的关系是相互影响、互补的关系，但不能相互等同，更不能相互替代。

易道无所不包，附会者《易》也不在少数，这里涉及《周易》的根本与《易》外别传的关系，或者说主流与支流的关系。

《周易》的根本是寓教于卜筮，以象数开出义理，“以因象立教者为宗”，这一点尤其表现在《大象》中，《大象》的特色是前半句话说的是卦象，后半句则假象来喻教，尤是“以”字之后往往点出其教的内容，反映了《周易》因象立教的宗旨。如《乾卦·大象》说：“天行建，君子以自强不息。”意思是说，乾卦上下皆乾，象征着天，天运行刚强劲健不已，君子应效法天那样刚强勉力，永不止息。《坤卦·大象》说：“地势坤，君子以厚德载物。”是说坤卦上下皆坤，象征着地，君子应效法地那样增厚其德以载万物，其他六十二卦皆如此。

关于《易》外别传，依四库馆臣之论“术数之兴，多在秦汉以后，要其旨不出乎阴阳五行，生克制化。实皆《易》之支派，傅以杂说耳。物生有象，象生有数，乘除推阐，务究造化之源者，是为数学”，其中“惟数学一家为《易》外别传”^②。《汉书·艺文志》有《术数略》六家，它们是天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法。四库馆臣所撰《术数类》大体相当，术数类属于《易》外别传。有代表性的《易》外别传，如《太玄经》、《元包》、《潜虚》、《皇极经世》等，它们皆拟《易》而作，其傅会《易》理，推究世间变化治乱，人事吉凶祸福。不过是“《易》之余绪，而非作《易》之本义”^③。

从《四库全书总目》所收历代易著情况看，易类共收《易》书158种，存目317部，术数类收20种，体现了“以因象立教者为宗”与“《易》外别传”兼顾的特点，也就是说四库馆臣对易学中的象数与义理、汉易与宋易、主流与支流是兼收并蓄的。

作者单位：中国社会科学院

① 《四库全书总目》卷九，《经部·易类存目三》。

② 《四库全书总目》卷一〇八，《子部·术数类序》。

③ 《四库全书总目》卷一〇八，《子部·术数类一》。

《四库提要》的易学研究成就

孙照海

摘 要：《四库提要》中易学著作提要，对历代易学著作从文本、作者、内容等方面进行了详尽的考辨，对易学史上的诸多流派进行了分析评判，并提出了“两派六宗”的论点，在中国易学史上具有重要地位。

关键词：《四库提要》 易学史 成就

《四库提要》^① 辨章学术，考镜源流，是中国古代书目编纂的里程碑，成为乾嘉学术乃至清代学术的代表成果之一。同时《四库提要》又是一部极具价值的学术通史，通过类目设置、总序、小序、提要等形式，从学术史高度，对学术发展、学术演变、学术传播等进行了多层次、多角度的全面总结。正如余嘉锡指出的：“《四库提要》叙作者之爵里，详典籍之源流，别白是非，旁通曲证，使瑕瑜不掩，淄澠以别，持比向歆，殆无多让。至于剖析条流，斟酌古今，辨章学术，高挹群言，……衣被天下，沾溉靡穷。”

《四库提要》同《四库全书》一样，也是按经史子集四部分类排列，以经部为首，经部又以《易》为首。《四库提要》对包括易学在内的经学，从宏观上把握了中国经学发展的脉络，同时又对具体时代的经学特点概括准确，学术史意义重大。如《经部总叙》说：

经稟圣裁，垂型万世，删定之旨，如日中天，无所容其赞述，所论次者，诂经之说而已。自汉京以后垂二千年，儒者沿波，学凡六变。

其初专门授受，递禀师承，非惟诂训相传莫敢同异，即篇章字句亦恪守所闻，其学笃实谨严，及其弊也拘。王弼、王肃稍持异议，流风所扇，或信或疑，越孔、贾、啖、赵以及北宋孙复、刘敞等，各自论说不相统摄，及其弊也杂。洛、闽继起，道学大昌，摆落汉唐，独研义理，

① 简称《提要》，又可称为《四库全书总目》、《四库总目》。

凡经师旧说，俱排斥以为不足信，其学务别是非，及其弊也悍，学脉旁分，攀缘日众，驱除异己，务定一尊。自宋末以逮明初，其学见异不迁，及其弊也党，主持太过，势有所偏，才辨聪明，激而横决。自明正德、嘉靖以后，其学各抒心得，及其弊也肆，空谈臆断，考证必疏，于是博雅之儒引古义以抵其隙。

国初诸家，其学征实不诬，及其弊也琐。要其归宿，则不过汉学、宋学两家互为胜负。夫汉学具有根柢，讲学者以浅陋轻之，不足服汉儒也。宋学具有精微，读书者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。

消融门户之见，而各取所长，则私心祛而公理出，公理出而经义明矣。盖经者非他，即天下之公理而已，今参稽众说，务取持平，各明去取之故。

皮锡瑞《经学历史》如此评价：

两千年经学升降得失，《提要》以数十言包括无疑，又各以一字断之。所谓拘者，两汉之学也。杂者，魏晋至唐及宋初之学也；悍者，宋庆历后至南宋之学也；党者，宋末至元之学也；肆者，明末王学也；琐者，国朝汉学也。《提要》之作，当惠、戴讲汉学专宗许、郑之时，其繁称博引，间有如汉人三万言说“若稽古”者。若嘉、道以后，讲求今文大义微言，并不失之于琐。^①

在易学方面，《四库提要》共为《四库全书》所收录的易学图书158部和存目易学图书317部作出提要，对其学术渊源、版本传播、文字内容等进行了考辨，并作出相应的评价，也算得上是一部易学史。在论述《四库提要》的易学成就之前，我们先就《四库提要·经部·易学类》与纪昀等四库馆臣之关系略作说明。

纪昀，字晓岚，一字春帆，晚号石云，直隶献县（今河北献县）人。生于清雍正二年（1724），卒于嘉庆十年（1805）。乾隆十九年进士，曾任翰林院编修，福建学政，后经刘统勋等人推荐入四库馆任总纂官，为《四库全书》的纂成以及《四库提要》的成书立下了不朽功勋。江藩在《国朝汉学师承记》称纪昀为汉学家，“一生精力，粹于《提要》一书”，并说：“《四库全书

① 皮锡瑞：《经学历史·经学复盛时代》，中华书局2004年版。

提要》、《简明目录》皆出公手。大而经史子集，以及医卜词曲之类，其评论抉奥阐幽，词明理正，识力在王仲宝、阮孝绪之上，可谓通儒矣”，认为纪昀于易学“尤深汉《易》，力辟图书之谬”。

可见《四库提要·经部·易类》与纪昀关系是极为密切的。然而，有学者据此把《四库提要·经部·易类》小序、提要、案语等内容归之纪昀，却有失妥当。^① 纪昀在易学方面，没有专著和文章传世，仅在《阅微草堂笔记》、《纪文达公遗集》中有一些与易学有关的内容。本文就以下几个问题稍作说明。

一、《易》之本原

《四库提要·经部·易类》小序曰：

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教，《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮。故《易》之为书，推天道以明人事者也，《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。

意思是说《周易》本为卜筮之书，圣人作《周易》之目的在于以卜筮之形式，推衍天道，指导人事。

这一观念上承朱熹之易学观。朱熹认为《周易》本为卜筮之书。朱熹长孙朱鉴所辑《文公易说》，朱子说：

上古之时，民心昧然不知吉凶所在。故圣人作《易》，教之卜筮，使吉则行之，凶则避之，此是开物成务之道。故《系辞》云：“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”正谓此也。初但有占而无文，往往如今人因《火珠林》起课者，但用其爻而不用其辞。则知古者之占，往往不待辞而后见吉凶。至文王、周公，方作彖、爻之辞，使人得此爻者，便观此辞之吉凶。至孔子，又恐人不知其所以然，故又复逐爻解之，谓此爻所以吉者，谓以中正也；此爻所以凶者，谓不当位也。明明言之，使人易晓耳。至如文言之类，却是就上面发明道理。非是圣人作《易》，专为说道理以教人也。须见圣人本意，方可学《易》。

① 张传峰：《四库全书总目学术思想研究》，学林出版社2007年版。

又说：

《易》本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老、庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非。想当初伏羲画卦之时，只是阳为吉，阴为凶，无文字。某不敢说，窃意如此。后文王见其不可晓，故为之作彖辞；或占得爻处不可晓，故周公为之作爻辞；又不可晓，故孔子为之作十翼，皆解当初之意。今人不看卦爻，而看系辞，是犹不看刑统，而看刑统之序例也，安能晓！今人须以卜筮之书看之，方得；不然，不可看《易》。

可见朱熹认为圣人作《易》，以卜筮教人辨吉凶，成开物成务之道。义理易学繁琐穿凿的病根，在于离开了《周易》本原于卜筮这一事实。朱熹易学，总结了宋代以来义理、象数两派的发展，对两者的成果进行了综合吸收，建立起独具特色的易学体系。但从易学史的角度上来讲，朱熹易学还是对象数易学有所偏重，打破了自唐代孔颖达所修《周易正义》以来义理易学才是正统易学的观念，对后来几百年象数易学的发展意义重大。

清代康熙皇帝御纂、李光地总裁的《周易折中·凡例》对朱熹易学评价极高，说：

溺于象数而枝离无根者故可弃矣，然《易》之为书实根于象数而作，非他书专言义理者比也。但自焦贛、京房以来，穿凿太甚，故守理之儒者遂鄙象数为不足言。至康节邵子其学有传，所发明图卦著策皆易学至本根，岂可例以象数目之哉。故朱子表彰推重，与程子并称。《本义》之作，实参程邵两家以成书也。后之学者言义理、言象数，但折中于朱子可矣。

其观点认为《易》本于卜筮、根于象数，却不可穿凿、支离，象数易学与义理易学都应折中于朱子之学。这也因政治强权的力量成为了清初易学的主流观念。而纪昀《阅微草堂笔记》借鬼神之言论《易》曰：

圣人作《易》，言人事也，非言天道也，为众人言也，非为圣人言也。圣人从心不逾矩，本无疑惑，何待于占？惟众人昧于事几，每两歧

罔决，故圣人以阴阳之消长，示人事之进退，俾知趋避而已，此儒家之本者也。

认为圣人作《易》，以天道阴阳之消长，以占卜之方式示人事之进退。这一观点既是对朱熹易学的继承，也是对清初以来主流易学观的发挥。

二、《易》之流派

《四库提要·经部·易类》小序曰：

《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数去古未远也，一变而为京、焦，入于机祥，再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄，一变而胡瑗、程子，始阐明儒理，再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。

认为自汉代以来，易学史的源流变迁可分为“两派六宗”。两派，就是象数派和义理派；六宗，一为太卜遗法，二为京房、焦贛机祥，三为陈抟、邵雍穷造化，四为王弼黜象数，五为胡瑗、程颐阐儒理，六为李光、杨万里参史实。同时，认为象数是易学的根基，“夫六十四卦《大象》皆有‘君子以’字，其爻象则多戒占者，圣人之情，见乎词矣，其余皆《易》之一端，非其本也”。因此，“今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他《易》外别传者亦兼收，以尽其变，各为条论，具列于左”。

纪昀于《逊斋易述序》曰：

《易》之精奥，理数而已。象，其阐明理数者也。自汉及宋，言数者歧而三，一为孟喜，正传也。歧而为京、焦，流为讖纬；又歧而为陈、邵，支离曼衍，不可究诂，于《易》为附庸矣。言理者亦歧而三，秉承比应，费直《易》也。歧而为王弼，为王宗传，为杨简，浸淫乎佛老矣。又歧而为李光、杨万里，比附史事，借发论端，虽不比陈、邵之徒虚糜心力，画算经而图弈谱，然亦《易》之外传耳。中间持其平者，数则汉之康成，理则宋之伊川乎。康成之学不绝如线，唐史徵、李鼎祚，宋王伯厚及近时惠定宇，粗传一二而已。伊川之学传之者多，然醇驳互见，

抉择为难。余勘定四库书，颇恨其空言聚讼也。^①

这与《四库提要·经部·易类》序所言的两派六宗观点相近。纪昀于《黎君易注序》中又说：

余校订秘书二十余年，所见经解，惟《易》最多，亦惟《易》最滥。大抵汉易一派，其善者，必由象数以求理，或舍理者，必流于杂学。宋易一派，其善者，必由理以求象数，或舍象数者，必流于异学。^②

强调象数与义理并存，不可偏废，并进一步说：

汉易言象数，宋易言理，旧有斯言，其始循声而附和欤？夫天地缊，是函元气。气有屈伸往来，于是乎生数，数有奇偶错综，皆理之所寓。而所以屈伸往来，所以奇偶错综者，亦皆理之不得不行。故理其自然，数其必然，象其当然，一以贯之者也。汉易言象数，不能离存亡进退，非理而何？宋易言理，不能离乘承必应，非象数而何？而顾曰言理则弃象数，言象数即弃理，岂通论哉！

《四库提要·经部·易类》序说：

夫六十四卦《大象》皆有“君子以”字，其爻象则多戒占者，圣人之情，见乎词矣。其余皆《易》之一端，非其本也。今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他《易》外别传者亦兼收，以尽其变。

三、《易》道范畴

《四库提要·经部·易类》序曰：

《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算

① 《纪晓岚文集》第一册，第152～153页。

② 《纪晓岚文集》第一册，第155页。

术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。

这一思想源出《易传》。《系辞上》曰：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。……夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。……子曰：‘夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。’是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”《系辞下》曰：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。”郑玄《周易注》云：“《易》道周普，无所不被。”

纪昀于《黎君易注序》中说：“余校订秘书二十余年，所见经解，惟《易》最多，亦惟《易》最滥。大抵汉易一派，其善者，必由象数以求理，或舍理者，必流于杂学。宋易一派，其善者，必由理以求象数，或舍象数者，必流于异学。”^①又于《周易义象合纂序》中说：

古今说五经者，惟《易》最夥，亦惟《易》最多歧，非惟象数义理各明一义也。旁及炉火、导引、乐律、星历以及六壬、禽遁、风角之属，皆可引《易》以为解，即皆可引以解《易》。盖《易》道广大，无所不包，故随举一说而皆通也。要其大端而论，则象数歧而三：一田、孟之《易》，一京、焦之《易》，一陈、邵之《易》也。义理亦歧而三：一王弼之《易》，一胡瑗之《易》，一李光、杨万里之《易》也。京、焦之占候，流为怪妄而不经；陈、邵之图书，流为支离而无用；王弼之清言，流为杨简、王宗传辈，至以狂禅乱圣典。其足以发挥精义、垂训后人者，汉人之主象、宋人之主理、主事三派焉而已。故论甘者忌辛，是丹者非素，断断相争，各立门户，垂五六百年于兹……于汉学宋学两无所偏好，亦两无所偏恶，息心微气，考古证今，惟求合乎象之自然、理之当然后已；而进退存亡之节，亦即经纬其中。所谓主象、主理、主事者，是实兼之，谓非说《易》之正宗可乎？^②

对于易学纷繁的情形，纪昀做了一个有意思的比喻：

① 《纪晓岚文集》第一册，第155页。

② 《纪晓岚文集》第一册，第153~154页。

余尝与戴东原、周书昌言：辟一水也，农家以为宜灌溉，舟子以为宜往来，形家以为宜砂穴，兵家以为宜扼据，游览以为宜眺赏，品采者以为宜茶荈，泝澌洸者以为利澌濯，各得所求，各适其用，而水则一也。譬一都会也，可自南门入，可自北门入，可自东门入，可自西门入，各从其所近之途，各以为便，而都会则一也。《易》之理何独不然？东坡《庐山》诗曰：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。不识庐山真面目，只缘身在此山中。”通此意以解《易》，则《易》无门户类。

由上可见，《四库提要》易学观确有纪昀之痕迹。然而，就此把《四库提要》所有的易类小序、提要、案语归之纪昀，也是不科学的。

四、其他四库馆臣与易学

除纪昀之外的不少四库馆臣，也对易类提要作出了贡献。

姚鼐，字姬传，安徽桐城人，乾隆二十八年进士，官刑部郎中，记名御史，《四库提要》分纂官之一。姚鼐所撰提要稿，以《惜抱轩书录》刊行，经录12篇，史录16篇，子录24篇，集录24篇，共收提要86篇，其中不少未被《总目》所采用，如《易通》、《周易参同契考异》。姚鼐是桐城派的继承者和集大成者，当时“汉学”之风正炽，而姚鼐却逆流而起宗崇宋儒，提倡义理、考据、辞章合一论，独排众议，孤芳自赏，显然与汉学家们的理念不合，不被采用亦不算偶然。

邵晋涵，字与桐，号南江，浙江余姚人。乾隆三十六年进士，曾任《万寿盛典》、《八旗通志》、国史馆、三通馆、四库馆纂修官，有《尔雅正义》、《南江文钞》等著作。《南江文钞》系邵晋涵所撰提要稿，共37篇，其中有2篇未收入《四库提要》。邵晋涵博闻强记，于宋明以来史事最深，《四库全书》所收史学诸书提要亦多出于其手。邵晋涵虽以史学著称，但在易学方面确也功力深厚，颇有见解。如《易说存悔提要》说：

《易说存悔》二卷，国朝汪宪撰。宪字千陂，钱塘人，乾隆乙丑进士，刑部陕西司员外郎。宪谓学《易》期于寡过，欲过之寡，惟在知悔，悔存而凶吝渐消，可日趋于吉，故以“存悔”颜其斋，而所著《易说》题曰“存悔”。所说唯上下经，有拟议数条，列于卷首，讥从汉以来儒者说《易》之病在于调停经传，文王作《彖辞》，今不求诸《彖》，而执

《彖传》以解《彖》，是有孔子之《易》，无文王之《易》矣。周公作爻辞，今不求诸《爻》，而执爻传以解《爻》，是有孔子之《易》，无周公之《易》矣。孔子作传，多取言外之意，当别为孔子之《易》，虽述实作也。夫自宋儒为言图位，欲高其说于文、周之上，故谓四圣各自为《易》，宪误衍其说，遂谓孔子异于文、周，殊不知传以翼经，汉儒以《彖》、《象》、《文言传》解释上下经，义相贯通，远有端绪。今乖离经传，而反讥汉儒为调停，可乎？然此书兼取互体，尚能自抒所见，如《损》、《益》二卦申明人事以见盛衰之始，议论明晰，虽前后多沿旧解，要属沈潜经训而有得者也。

经修改后，收入《四库提要》为：

《易说存悔》二卷，编修邵晋涵家藏本

国朝汪宪撰。宪字千陂，钱塘人，乾隆乙丑进士，官刑部陕西司员外郎。是书大旨谓学《易》期于寡过，欲过之寡，惟在知悔，悔存而凶吝渐消，可日趋于吉，故以“存悔”颜其斋，因以明其《易》说。盖即耿南仲《周易新讲义》以无咎为主之意，所说唯上下经而不及《十翼》。前有拟议数条，讥“从汉以来儒者说《易》之病在于调停经传，文王作《彖辞》，今不求诸《彖》，而执《彖传》以解《彖》，是有孔子之《易》，无文王之《易》矣。周公作《爻辞》，今不求诸爻，而执《爻传》以解爻，是有孔子之《易》，无周公之《易》矣。孔子作传，多取言外之意，当别为孔子之《易》，虽述实作”云云，亦朱子不可便以孔子之《易》为文王之《易》之旧说也。夫传以翼经，必依经以立义，故《释名》曰：“传，传也，以传示后人。”朱子作《诗集传》，不能不依《诗》立义，即分《大学》为一经十传，亦不能曰此曾子所传孔子之《大学》，此门人所传曾子之《大学》也，何至于《易》乃曰孔子之传必异于文王之经乎！

可见，《四库提要·经部·易类》为四库馆臣的集体创作，其中纪昀有总成之功，贡献较大。

五、对著者真伪的考辨

《四库提要》秉承汉学传统，对每部收入《四库全书》及《存目》的易学著作都作了提要，并对每部著作的著者、文本、流传、体例等作了考证。

对于前代著作中假托他人之名成书的，《提要》认为：“托名之书有知其贗作之人者，有不知其贗作之人者，不能一一归其时代，故《汉书·艺文志》仍从其所托之时代为次，今亦悉从其例。”按照《汉书·艺文志》的体例传统，对该书的著者作出考证，但仍按该书所托名著者之时代为次第。^①而且在提要正文之首，列“旧本题撰”。如《子夏易传》，《提要》置之易类著作最前，“旧本题卜子夏撰”认为：“说《易》之家最古者，莫若是书。其伪中生伪，至一至再而未已者，亦莫若是书。”并对该书与子夏之关系作出考证。唐开元七年，政府曾下诏说“《子夏易传》，近无习者”，于是命令学者对其详细修定。当朝史官刘知几议，对《子夏易传》的真伪，怀疑说：“《汉志》，《易》有十三家，而无子夏作传者。至梁阮氏《七录》，始有《子夏易》六卷，或云韩婴作，或云丁宽作。然据《汉书》，《韩易》十二篇，《丁易》八篇，求其符合，事殊隳刺，必欲行用，深以为疑。”《提要》又引司马贞评论说：“刘向《七略》有《子夏易传》，但此书不行已久，今所存多失真本。荀勗《中经簿》云：《子夏传》四卷，或云丁宽。”可见，唐代之时已经有学者对《子夏易传》的真实性有所怀疑。

南朝宋王俭《七志》引刘向《七略》云：“《易传》子夏，韩氏婴也。今题不称韩氏，而载薛虞记，其质粗略，旨趣非远，无益后学。”又《隋书·经籍志》云：“《周易》二卷，魏文侯师卜子夏传，残缺。梁六卷。”《提要》据此认为“唐以前，所谓《子夏传》已为伪本”，“其书错谬多矣”。

北宋晁说之《传易堂记》又称：“今号为《子夏传》者，乃唐张弧之《易》。”可见，唐朝时又有一伪本《子夏易传》并行，因此“宋《国史志》以假托《子夏易传》与真《子夏易传》两列其目，而《崇文总目》亦称此书篇第略依王氏，决非卜子夏之文也”。朱彝尊《经义考》，以陆德明《经典释文》、李鼎祚《周易集解》、王应麟《困学纪闻》所引《子夏易传》，与今本《子夏易传》对照，差别极大。《提要》分析说：陆德明、李鼎祚虽在张弧以前，而王应麟是南宋末年之人，“何以当日所见与今本又异？然则今本又出伪

^① 永瑤等：《御定易经通注御纂周易折中》，《四库提要》卷六。

托，不但非子夏书，亦并非张弧书矣，流传既久，姑存以备一家云尔”^①。

六、对文本真伪的考辨

对易学著作文本真伪有疑的，《提要》仍按其自属之时代为序，仍于提要之首列“旧本题撰”。如《四库全书》易类存目图书《周易辑说明解》，《提要》曰：“旧本题宋冯椅撰，椅有《厚斋易学》，已著录，此其别行之伪本也。”并从多方面论证其伪。

1. 冯椅《周易辑说明解》原书，《宋史·艺文志》作五十卷，此本卷数悬殊。其不合者一。

2. 朱彝尊《经义考》载《中兴艺文志》云：“冯椅为《辑注》、《辑传》、《外传》，以程沙随、朱文公虽本古《易》为注，犹未及尽正孔《传》名义，乃改‘《彖》曰’、‘《象》曰’为‘《赞》曰’，又改《系词》上、下为《说卦》上、中，以隋《经籍志》有《说卦》三篇也。”此本仍作“《彖》曰”、“《象》曰”，不作“《赞》曰”，《系辞传》亦仍分上、下，不作《说卦》上、下。其不合者二。

3. 胡一桂《易本义附录纂疏》曰：“冯厚斋讲《明夷》六五‘箕子之明夷’，云：‘箕字蜀本作其字，此继统而当明扬之时之象，其指大君当明扬之时而传之子，则其子亦为明夷矣。’又谓：‘文王作爻辞，移置君象于上六，以初登于天、后入于地，况明夷之主，六五在下而承之，明夷之主之子之象也。子继明夷之治，利在于贞，明不可以复夷也。后世以其为箕，遂傅会于文王与纣事，甚至以爻辞为周公作，而非文王。盖箕子之囚在文王羑里之后，方演《易》时，箕子之明未夷也。’李隆山深然其说。”然而，此本解《明夷》六五、上六二爻，仍用旧说，未尝改“箕”字为“其”字。其不合者三。

4. 《永乐大典》具载椅书，有《辑注》、《辑传》之目，与《中兴艺文志》同其议论，与胡氏之言同。又其以古训改今文者甚多，如“裳”之为“常”，“湊”之为“黜”，“宠”之为“龙”，“拯”之为“承”，皆本《说文》、《释文》诸家。《履》、《否》诸卦则以为旧脱卦名宜补，《姤》卦则以为勿“用取”下衍“女”字，《渐》卦则以“渐之进”“之”字为“渐”字之讹。今此书皆无其文。

^① 永瑤等：《子夏易传》，《四库提要》卷一。

5.《辑注》、《外传》所引诸家如司马光、王安石凡二三十家，多外间所未有，今并无之。至其各卦讲解，多沿袭《本义》，与《永乐大典》所载全殊。

由上，《提要》断定：“其为伪託，更无疑义。”而且冯椅易学著作，四库馆臣们已从《永乐大典》中重编成帙，为《冯椅易学》五十二卷，此本已可不存。但“以外间传写已久，恐其乱真，故存其目而论之焉”^①。

七、对文本流传的考辨

易类著作的流传，也是《提要》重点考辨的对象。如汉代郑玄的《周易注》，“《隋志》载郑玄《周易注》九卷，又称郑玄、王弼二注，梁、陈列于国学，齐代惟传郑义。至隋，王注盛行，郑学浸微。然《新唐书》著录十卷，是唐时其书犹在，故李鼎祚《集解》多引之”。然而宋代时，“《崇文总目》惟载一卷，所存者仅《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》四篇，余皆散佚。至《中兴书目》始不著录”。由此，《提要》断定郑玄《周易注》“亡于南北宋之间”。因此，晁说之、朱震等学者尚能见其遗文，而淳熙以后诸儒即罕所称引也。^②又如宋刘牧《易数钩隐图》，《提要》云：“《宋志》载牧新注《周易》十一卷，《图》一卷。晁公武《读书志》则作《图》三卷，其《注》今不传，惟《图》尚在，卷数与晁氏本同。”对《易数钩隐图》的流传和卷数予以考证。此外，又对其书、其学术的源流、传播稍作考证。“汉儒言易多主象数，至宋而象数之中复歧出图书一派，牧在邵子之前，其首倡者也。牧之学出于种放，放出于陈抟，其源流与邵子之出于穆李者同。而以九为河图，十为洛书，则与邵异。”学术的传播与图书文本的流传相辅相成。刘牧之学盛行于仁宗时，“黄黎献作《略例隐诀》、吴秘作《通神》、程大昌作《易原》，皆发明牧说；而叶昌龄则作《图义》以驳之，宋咸则作《王刘易辨》以攻之，李觏复有删定《易图论》”。至蔡元定时，以为刘牧之图与孔安国、刘敞所传不合，而以十为河图，九为洛书。此后，“朱子从之，著《易学启蒙》，自是以后若胡一桂、董楷、吴澄之书，皆宗朱、蔡牧之图几于不传”。

又如宋代司马光《温公易说》，苏轼所撰《司马光行状》称，司马光曾作《易说》三卷，《注系辞》二卷。《宋史·艺文志》作《易说》一卷，又三

① 永瑤等：《周易辑说明解》提要，《四库提要》卷七。

② 永瑤等：《周易郑康成注》提要，《四库提要》卷一。

卷，又《系辞说》二卷。晁公武《读书志》云：“《易说》杂解易义，无诠次，未成书。”《朱子语类》又云：“尝得《温公易说》于洛人范仲彪，尽《随》卦六二，其后缺焉，后数年好事者于北方互市得板本，喜其复全。”据此，《提要》认为：《温公易说》在宋时所传本已经多寡互异，其后乃并失其传。因此，朱彝尊《经义考》称该书已佚。四库馆臣从《永乐大典》中辑出，其“所列实不止于《随卦》，似即朱子所称后得之本，其释每卦或三四爻，或一二爻，且有全无说者，惟《系辞》差完备，而《说卦》以下仅得二条，亦与晁公武之言相合，又以陈友文《集传精义》、冯椅《易学》、胡一桂《会通》诸书所引光说核之，一一具在，知为宋代原本无疑”。而该书解《易》多有缺失不全者，可能是司马光本来就“撰次未成”，而“并非有所残佚也”。

八、对文本价值的考辨

四库馆臣为《四库全书》著录之书与存目之书，都作了提要，对其文本价值的认识有着鲜明区别。著录之书，如李鼎祚《周易集解》，《提要》评价说：王弼之学兴盛后，汉《易》遂亡千百年，“学者得考见画卦之本旨者，惟赖此书之存矣，是真可宝之古笈也”。又如，《温公易说》，司马光《传家集》中有《答韩秉国书》谓：“王辅嗣以老庄解《易》，非《易》之本旨，不足为据。”《提要》引之，并分析说：“盖其意在深辟虚无玄渺之说，故于古今事物之情状，无不贯彻疏通，推阐深至。”《温公易说》中，如解《同人》之《象》曰：“君子乐与人同，小人乐与人异，君子同其远，小人同其近”；《坎》之《大象》曰：“水之流也，习而不止，以成大川，人之学也，习而不止，以成大贤”；《咸》之九四曰：“心苟倾焉，则物以其类应之，故喜则不见其所可怒，怒则不见其所可喜，爱则不见其所可恶，恶则不见其所可爱。”《提要》评论说：“大都不袭先儒旧说，而有德之言，要如布帛菽粟之切于日用，惜其沈湮既久，说易家竟不获睹其书。今幸际圣朝表章典籍，复得搜罗，故简裒次成编，亦可知名贤著述其精意所在，有不终泯没于来世者矣。”对其文本价值予以高度认可。

对易类存目之书，《提要》大多评价较低。如明代朱升的《周易旁注图说》，《提要》说：“是书原本十卷，冠以图说上下二篇。上篇凡八图，下篇则全录元萧汉中《读易考原》之文。万历中，姚文蔚易其旁注，列于经文之下，已非其旧。此本又尽佚其注，独存此图说二篇。汉中书已别著录，余此

八图，仅敷衍陈抟之学，盖无可取矣。”

九、篇章、卷数、次第的考辨

《提要》内容涉及最多的就是篇章、卷数以及次第。如《周易注》，《提要》称：“《隋书·经籍志》以王（弼）、韩（康伯）之书各著录，故《易注》作六卷，《略例》作一卷，《系辞注》作三卷；《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》皆载弼注七卷，盖合《略例》计之。今本作十卷，则并韩书计之也。”所谓十卷，即王弼所撰《经注》六卷、《略例》一卷，韩康伯所撰《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》注三卷。且并王、韩为一书，其来已久，“王俭《七志》已称弼《易注》十卷”。

《易传》文字附于经文之中，自郑玄传费直之学始，至王弼时，又更定之。“郑氏《易注》至北宋尚存一卷，《崇文总目》称存者为《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四篇，则郑本尚以《文言》自为一传，所割以附经者，不过《彖传》、《象传》。今本《乾》、《坤》二卦各附文言，知全经皆弼所更定，非郑氏之旧也。”且据王应麟《玉海》，王弼《易注》每卷所题《乾传》第一、《泰传》第二、《噬嗑传》第三、《咸传》第四、《夬传》第五、《丰传》第六，“各以卷首第一卦为名，此目亦弼增标”。陆德明《经典释文·周易音义》以《泰传》为《需传》，以《噬嗑传》为《随传》，与《开成石经》相同。《提要》认为：“后人以篇页不均为之移，并以非宏旨之所系，今亦不复追改焉。”^①

又如唐李鼎祚《周易集解》，《新唐书·艺文志》作十七卷。晁公武《读书志》说：“今所有止十卷而始末皆全，无所亡失，岂后人并之耶？”《经义考》引李焘之言曰：“鼎祚自序止云十卷，无亡失也。”朱睦㮮之序作于嘉靖丁巳，也说李鼎祚自序称十卷，与李焘之说同。然通行的毛晋汲古阁本，乃作十七卷，序中亦称王氏《略例》附于卷末，凡成十八卷，与诸家所说截然不同。《提要》考证说：“（毛晋汲古阁本）序中称：至如卦爻象象，理涉重玄，经注文言，书之不尽，别撰索隐，错综根萌，音义两存，详之明矣云云。则《集解》本十卷，附《略例》一卷，为十一卷，尚别有《索隐》六卷，共成十七卷。”《唐志》所载十七卷，盖并《索隐》、《略例》数之，实非舛误。至宋代，而《索隐》散佚，刊本又削去《略例》，仅存《集解》十卷，故与

① 永瑢等：《周易注》提要，《四库提要》卷一。

《唐志》不符。至毛氏刊本，始析十卷为十七卷，以合《唐志》之文，又改序中十卷为十八卷，以合附录《略例》一卷之数，故又与朱睦㮮序不符。《提要》分析说：“盖自宋以来均未究序中别撰《索隐》一语，故疑者误疑，改者误改，即辨其本止十卷者，亦不能解《唐志》称十七卷之故，致愈说愈讹耳。今详为考证，以去将来之疑。至十卷之本，今即未见，则姑仍以毛本著录，盖篇帙分合无关宏旨，固不必一一追改也。”

《四库提要》对易学著作的考证还涉及到很多方面，如对文本序跋谬误的勘正，对文本内容正误的批判，这里不作详细叙述。

十、对汉代易学文献辑佚的重视

在清代学术的发展、变化过程中，《四库全书》及《四库提要》的编纂起到了推波助澜、转移风气的作用。清初康熙、雍正年间，宋学由于统治者的提倡，高居庙堂之上；汉学方兴未艾，在政治上不足以与宋学分庭抗礼，主要在民间流传。至乾隆时期，四库馆臣校订、辑佚古籍，撰写提要成《四库提要》，清代汉学、宋学阵营的对比发生变化。

如本文前节所述，四库馆臣在为所选易学书目作提要时，有对著者真伪、版本流传、篇章次第等的考辨，强调实证，注重考辨，以材料的真实性为基本目标，以“辨章学术，考镜源流”为归宿。从其方法论来说，《四库提要》具有明显的汉学倾向，并且对汉学采取了褒扬的态度。如为惠栋《周易述》所撰提要称：“自王弼易行，汉学遂绝，宋元儒者，类以意见揣测，去古浸远。中间言象数者，又歧为图书之说，其书愈衍愈繁，而未必皆四圣之本旨，故说经之家莫多于《易》与《春秋》，而《易》尤丛杂，栋能一一原本汉儒，推阐考证，虽掇拾散佚，未能备睹专门授受之全，要其引据古义，具有根柢，视空谈说经者，则相去远矣。”

但在易学类上，四库馆臣并没有简单地分为汉学、宋学，更没有表现出凡汉必好的态度，而是根据汉代、宋代易学的各自特点，实事求是地作出客观判断。

始皇焚书，《易》幸免于火，传授未断。汉代，《周易》又被尊为儒家六经之一，无论官方还是民间，出现了大批经师、学者，易学研究极为繁盛。然而，自王弼扫汉易象数之学，开辟玄学易学并盛行后，汉代易学之传播不绝如缕。

《四库提要》对汉代易学文献的辑佚予以高度的重视。唐代李鼎祚《周易

集解》对汉代易学文献的保存功绩非常之大。该书广泛搜集，采用子夏、孟喜、焦延寿、京房、马融、荀爽、郑玄、刘表、何晏、宋衷、虞翻、陆绩、干宝、王肃、王弼、姚信、王廙、张璠、向秀、王凯冲、侯果、蜀才、翟元、韩康伯、刘瓛、何妥、崔憬、沈麟士、卢氏、崔觐、伏曼容、孔颖达、姚规、朱仰之、蔡景君等三十五家之说，而成《集解》。李鼎祚《自序》称其书之作为“刊辅嗣（王弼）之野文，补康成（郑玄）之逸象”。《提要》评价说：王弼之学兴盛后，汉《易》遂亡千百年，“学者得考见画卦之本旨者，惟赖此书之存矣，是真可宝之古笈也”^①。宋代王应麟曾辑出郑玄《易注》一卷，《提要》认为：“虽残章断句，尚颇见汉学之崖略，于经籍颇为有功。”但是王应麟所辑郑玄之《易注》，都没有标注材料来源之书，而且次序先后也有一些与今经文不能对应，更有一些内容遗漏未载。于是惠栋“因其旧本，重为补正”，“凡应麟书所已载者，一一考求原本，注其出自某书，明其信而有征，极为详核。其次序先后，亦悉从经文厘定。复搜采群籍，《上经》补二十八条，《下经》补十六条，《系辞传》补十四条，《说卦传》补二十二条，《序卦传》补七条，《杂卦传》补五条，移应麟所附《易赞》一篇于卷端，删去所引诸经正义论互卦者八条。”此外，惠栋还根据郑玄的《周礼·太师》注和《月令》注，分别作《十二月爻辰图》、《爻辰所值二十八宿图》，附于卷末，用以批驳朱震《汉上易传》的错误。由此，《提要》评论说：惠栋“虽因人（王应麟）成事，而考核精密，实胜原书”；王应麟本来即为郑氏《易注》之功臣，惠栋是编更可谓王氏之功臣。^②

十一、视郑玄易学为汉代易学的代表

在汉代易学名家中，《提要》对郑玄易学评价极高，认为郑玄“先受京氏《易》，又从马融受费氏《易》，故其学出入于两家，然要其大旨费义居多，实为传《易》之正脉。齐陆澄与王俭书曰：‘王弼注《易》，玄学之所宗，今若崇儒，郑注不可废。’其论最笃。唐初，诏修《正义》，仍黜郑崇王，非达识也”^③。

王弼排斥汉儒自标新学后，王学与郑学，此扬彼抑、互诤不休。至孔颖

① 永瑢等：《周易集解》提要，《四库提要》卷一。

② 永瑢等：《新本郑氏周易》提要，《四库提要》卷一。

③ 永瑢等：《周易郑康成注》提要，《四库提要》卷一。

达等奉诏作疏，始专崇王注，而众说皆废。但郑玄学说仍颇具影响。如《复卦·彖》“七日来复”，王弼注曰：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”孔颖达《正义》认为王弼注“亦用《易纬》六日七分之义，同郑康成之说，但于文省略，不复具言”。关于“六日七分”说，孔颖达引《易纬稽览图》予以说明。大意为：一年为三百六十五又四分之一日。以坎、离、艮、兑四卦，各主一方；其二十四爻，每爻主一气，为二十四节气。其余六十卦，三百六十爻，每爻主一日，为三百六十日。余下五又四分之一日，每日为八十分，计得四百二十分，以六十卦平分，每卦得七分。由此，以一卦计算，每卦得六日七分。《复卦·彖》“七日来复”，对其解释，历来众说纷纭，莫衷一是。郑玄云：“建戌之月（九月），以阳气既尽；建亥之月（十月），纯阴用事；至建子之月（十一月），阳气始生。隔此纯阴一卦，卦主六日七分，举其成数言之，而云‘七日来复’。”孔颖达疏引褚、庄二氏云：“五月一阴生，至十一月一阳生，凡七月。而云七日，不云月者，欲见阳长须速，故变月言日。”并进一步将郑玄之说展开论述：“剥卦阳气之尽，在于九月之末；十月当纯坤用事，坤卦有六日七分，坤卦之尽则复卦阳来，是从剥尽至阳气来复，隔坤之一卦六日七分，举成数言之，故辅嗣言凡七日也。”《提要》认为这是孔颖达“推明郑义之善”。^①此外，《提要》易类附录，为从《永乐大典》中辑出八部纬书作了提要。这八部纬书是：《乾坤凿度》、《周易乾凿度》、《易纬稽览图》、《易纬通卦验》、《易纬辨终备》、《易纬乾元序制记》、《易纬是类谋》、《易纬坤灵图》，皆为郑玄注。

《提要》对郑玄易学的重视，本文认为可以从以下几方面来理解。

首先，在郑玄易学流行之后，施、孟、梁丘、京房易学，影响逐渐衰微。王弼易学盛行之后，郑玄易学也逐渐衰微，但仍保留一定影响。南朝齐陆澄与王俭书曰：“王弼注《易》，玄学之所宗，今若崇儒，郑注不可废。”如，唐代孔颖达撰《周易正义》存有大量郑玄易学文献，其他经书版本多采用郑玄注本；宋代王应麟则辑佚出《周易郑康成注》。

其次，清代以前及清初学者所辑佚的汉代易学文献中，郑玄易学有两种，数量最多。其他如施仇、孟喜、梁丘贺、京房、荀爽、虞翻等人的易学著述较少，仅惠栋辑出《孟氏易》，可能已在《四库全书》编纂后期。

再次，其他汉代诸家易学多不被四库馆臣所接受，如孟喜、京房易学。惠栋《易汉学》提要说：“考汉易，自田王孙后，始歧为施、孟、梁丘三派。

^① 永瑤等：《周易正义》提要，《四库提要》卷一。

然考《汉书·儒林传》称：孟喜得《易家候阴阳灾变书》，诈言田生且死时，枕喜膝独传。而梁邱贺疏通证明，谓田生绝于施仇手中。时喜归东海，安得此事。又称：焦延寿尝从孟喜问《易》，京房以为延寿即孟氏学，而翟牧白生不肯，皆曰非也。刘向亦称：诸易家说，皆祖田何、杨叔、丁将军，大义略同，惟京氏为异党。则汉学之有孟、京，亦犹宋学之有陈、邵，均所谓《易》外别传也。”四库馆臣为明陈士元《易象钩解》所撰提要又说：“京氏书虽多散佚，而《易传》三卷犹存，其占法亦大概可考，与《左传》所载迥异。（陈）士元以京氏易当太卜所藏，殊为无据。且京氏之法绝无主象，引以为明象之证，亦失其真。”在其看来，孟喜、京房的易学，流于术数，如同宋代陈抟、邵雍等人的图书之学，都是易学支流。

另外，这与郑玄易学本身有很大关系。郑玄作为通儒、经学大师，易学方面曾学习京氏易、费氏易，打通今文学、古文学，既注重对《周易》经传的训诂注解，又对象数易学颇有见地，尤其对易纬诸书，除郑玄外别无他家注解。郑玄的经学可谓综合百家而超越百家，打破门户之见。这与《四库提要》所倡导的“消融门户之见，而各取所长，则私心祛而公理出，公理出而经义明”，学术观念颇为相近。因此，《四库提要》对郑玄易学颇为看重，视其为汉代易学的代表甚或最高成就，也在情理之中。

十二、对汉易中讖纬图书的关注

《后汉书·方术列传》载：樊英“少受业三辅，习京氏《易》，兼明《五经》。又善风角、星算，《河》、《洛》七纬，推步灾异”。关于“七纬”，唐代李贤等注曰：《易》纬、《书》纬、《诗》纬、《礼》纬、《乐》纬、《孝经》纬、《春秋》纬；《易》纬有：《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》。而清儒从《永乐大典》中辑出《乾坤凿度》、《乾元序制记》，并上面共八种，为之作提要。

如《乾坤凿度》，南宋晁公武怀疑是宋人依托之作，明代胡应麟认为是道教著作，而胡一桂则认为“尚有祖述，有裨《易》教”。四库馆臣考《列子》、《白虎通》、《博雅》诸书，“皆以太易、太初、太始、太素为气、形、质之始，与《凿度》所言相合”，认为：“七经纬皆佚于唐，存者独《易》。逮宋末而尽失其传。今《永乐大典》所载，《易》纬具存，多宋以后诸儒所未见”，应予著录。

“纬者，经之支流，衍及旁义。”《提要》又引班固言论说：“圣人作经，

贤者纬之。”《史记》自序引《易》“失之毫厘，差之千里”，《汉书·盖宽饶传》引《易》“五帝官天下，三王家天下”，都应是《易纬》之文。《提要》分析说：秦汉以来，去圣日远，“儒者推阐论说各自成书，与经原不相比附，如伏生《尚书大传》、董仲舒《春秋阴阳》，核其文体，即是纬书”。《周易乾凿度》，“皆于《易》旨有所发明，较他纬独为醇正”。“至于太乙九宫四正四维，皆本于十五之说，乃宋儒戴九履一之图所由出。朱子取之，列于《本义·图说》。故程大昌谓汉、魏以降言易学者皆宗而用之，非后世所托为，诚稽古者所不可废矣”。《易纬稽览图》，“其书首言卦气起中孚，而以坎、离、震、兑为四正卦，六十卦卦主六日七分。又以自复至坤十二卦为消息，余杂卦主公卿大夫候风雨寒温以为征应。盖即孟喜、京房之学所自出。汉世大儒言《易》者，悉本于此，最为近古”。可见，《四库提要》对《易纬》的价值给予了充分肯定。

关于讖，《提要》认为是“诡为隐语，预决吉凶”，“荧惑民志，悖理伤教”。胡应麟说：“讖、纬二书，虽相表里，而实不同。”然而，秦汉时有些私人解经之纬，“渐杂以术数之言，既不知作者为谁，因附会以神其说，迨弥传弥失，又益以妖妄之辞，遂与讖合而为一”，影响了纬的价值。但《乾凿度》等皆《易纬》之文，与讖有别，“后人连类而讥，非其实也”。因此，选取《乾凿度》等八种，附于易类之后。

十三、对王弼易学的评判

王弼，字辅嗣，易学著作有《周易注》、《略例》。《三国志·魏志·钟会传》称：“弼好论儒道，辞才逸辩，注《易》及《老子》。”裴注引何劭《王弼传》曰：“弼幼而察惠，年十余，好老氏，通辩能言。”

对其辩言之才，后人褒贬不一，范宁毁之曰“罪过桀纣”，孔颖达誉之曰“独冠古今”。至清代，尤其是乾隆后，易汉学兴起，汉儒易说得到辑佚和重视。王弼易学由于废汉儒之师说，受到不少攻击。如毛奇龄《易小帖》对“王弼、陈抟二派，攻击尤力”^①。《推易始末》认为王弼“尽扫诸前儒所说，而更以清谈。以为互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行，弥缝多阙，不如尽己之为快。而嗣此失学之徒，便于饰陋，悉屏绝汉学，专宗弼说。而

^① 永瑤等：《易小帖》提要，《四库提要》卷六。

于是辞象占变四不存一，方体位数，十亡八九矣”^①。《提要》说：“（王）弼之说《易》源出费直，直《易》今不可见，然荀爽《易》即费氏学。李鼎祚书尚颇载其遗说，大抵究爻位之上下，辨卦德之刚柔已，与弼注略近。”认为王弼易学是有根据的，源出费氏古文《易》，也继承了荀爽易学的注经传统，而并非全然枝蔓于老、庄之学。如，注《谦卦》六五曰：“居于尊位，用谦与顺，故能不富而用其邻也。以谦顺而侵伐，所伐皆骄逆也。”于理甚正。又如解《贲卦·彖》曰：“止物不以威武而以文明，人之文也。”于《睽卦·大象》曰：“同于通理，异于职事。”于《未济卦·彖》曰：“位不当，故未济，刚柔应，故可济。”凡此，多为综述汉儒之说，合乎易理而不用术数。《四库提要》称：“平心而论，阐明义理使《易》不杂于术数者，弼、康伯深为有功。”

同时，《提要》又指出，“弼全废象数，又变本加厉耳。……祖尚虚无，使《易》竟入于老、庄者，弼、康伯亦不能无过”。不顾各家之是非，援老、庄以解《易》，自出新意，另辟蹊径，得意忘象，背离了圣人设教、推天道明人事之旨。但“瑕不掩瑜，是其定评”，《四库提要》对王弼易学的得失作出了公允的评价。^②

十四、对宋易象数派的贬低

在中国古代易学发展过程中，宋易是继汉易之后的又一个极盛时期。宋易中的象数派，除继承汉唐以来以象数解易的传统外，提出各种图式解释《周易》，又将汉易中的象数之学进一步数理化，成为宋代易学的一大特色。《四库提要》对宋易象数学派的这一现象却并不认可。

据《四库提要·经部·易类序》，在四库馆臣看来，宋代易学所出现的图书之学，与汉代孟、京之学一样，不过都是《易》外别传。如宋刘牧所撰《易数钩隐图》，《提要》考证说：“何焯以为自《道藏》录出，今考《道藏目录》，实在《洞真部·灵图类·云字号》中。是即图书之学出于道家之一证，录而存之，亦足广异闻也。”^③认为宋易图书之学出于道家，非儒学之正宗，著录此书不过是广录异闻而已。《洛书》之学，《提要》考证说：“《洛书》之名见于《易》，不见于《书》。《洪范》之文以明理，非以明数，其事绝不相

① 毛奇龄：《推易始末》卷一。

② 永瑤等：《周易注》提要，《四库提要》卷一。

③ 永瑤等：《易数钩隐图附遗论九事》提要，《四库总目》卷二。

谋。后人以《乾凿度》太乙行九宫法指为《洛书》，卢辩注《大戴礼记·明堂篇》，始附合于龟文。至宋而图书之说大兴，遂以为《洪范》确属《洛书》，《洛书》确属龟文，龟文确为戴九履一等九数，而圣人叙彝伦之书变为术家谈奇耦之书矣。”

宋代象数易学中，邵雍《皇极经世书》等著述，对宋代及后世易学都有着广泛的影响，《提要》却将之归入子部术数类数学家。对于这样的安排，《提要》称：“《皇极经世》，虽亦《易》之余绪，而实非作《易》之本义。诸家著录以出于邵子，遂列于儒家。然古之儒者，道德仁义，诵说先王。后之儒者，主敬存诚，阐明理学。均无以数为宗之事。”而兴起于秦汉之后的术数，“要其旨，不出乎阴阳五行、生克制化，实皆《易》之支流，傅以杂说耳。物生有象，象生有数，乘除推阐，务究造化之源者，是为数学。……数学一家为《易》外别传，不切事而犹近理”。并且著述各有体裁，学问各有派别，“《朱子晦庵大全集》，皆六经之旨也，而即为诗文，不得不列为集。《通鉴纲目》，亦《春秋》之义也，而即为编年，不得不列为史。此体例也。《阴符经刊误》、《参同契刊误》，均朱子手著，而即为黄老神仙之说，不得不列为道家。此宗旨也。邵子即推数以著书，则列之术数，其亦更无疑义矣”。

蔡沈所撰《洪范皇极内外篇》，《提要》认为蔡沈附会刘歆“《河图》、《洛书》相为表里，八卦、九章相为经纬”之说，“借《书》之文以拟《易》之貌，以九九演为八十一畴，仿《易》卦八八变六十四之例也。取月令节气，分配八十一畴，阴用孟喜解《易》卦气值日之术也。其揲蓍以三为纲，积数为六千五百六十一，阴用焦贲六十四卦各变六十四卦之法也”，“非说经之正轨、儒者之本务也”。^①

对于邵雍的学术，《提要》认为“本于之才，之才本于穆修，修本于种放，放本陈抟。盖其术本自道家而来。当之才初见邵子于百泉，即授以义理物理性命之学，《皇极经世》盖即所谓物理之学也”。邵康节学术源出道家性命之学，《皇极经世》“以玄经会，以会经运，以运经世，起于帝尧甲辰至后周显德六年己未。凡兴亡治乱之迹，皆以卦象推之”。《提要》引《朱子语录》谓：“《易》是卜筮之书，《皇极经世》是推步之书。《经世》以十二辟卦管十二会，绷定时节，却就中推吉凶消长，与《易》自不相干。”又谓康节之学，自是“《易》外别传”。又引明代何瑭评议说：《皇极经世》“天以日月星辰变为寒暑昼夜，地以水火土石变为风雨露雷，涉于牵强。又议其干不为天

① 永瑢等：《洪范皇极内外篇》提要，《四库提要》卷一〇八。

而为日，离不为日而为星，坤反为水，坎反为土，与伏羲之卦象大异”。

但是，《提要》并非排斥象数易学，尤其对易象颇为重视。宋郑刚中撰《周易窥余》，《提要》称：“自唐以王弼注定为《正义》，于是学《易》者专言名理，惟李鼎祚《集解》不主弼义，博采诸家，以为刊辅嗣之野文，补康成之逸象，而当时经生不能尽从其学。宋儒，若胡瑗、程子，其言理精粹，自非晋唐诸儒所可及，然于象亦多有缺略。刚中是书，始兼取汉学，凡荀爽、虞翻、干宝、蜀才九家之说，皆参互考稽，不主一家，其解义间异先儒，而亦往往有当于理。”

十五、对程朱易学的评判

程颐，世称伊川先生，曾受学周敦颐、胡瑗，有《易传》传世。杨时跋其《易传》曰：“伊川先生著《易传》，方草具，未及成书而先生得疾。将启手足，以其书授门人张绎。未几而绎卒，故其书散亡，学者所传无善本。……乃始校正，去其重复，逾年始完。”其书“但解上、下《经》及《彖》、《象》、《文言》，以《序卦》分置于诸卦之首”，没有《系辞》、《说卦》、《杂卦》注。董真卿等认为程颐《易传》仿王弼《易注》之例。《提要》引程颐《与金堂谢湜书》说“《易》当先读王弼、胡瑗、王安石”，认为程颐“有取于王弼”是有道理的。但，就此认定程颐拟王弼《易注》作《易传》，则“未尽然”。程颐没有注解《系辞》、《说卦》、《杂卦》，杨时“草具未成之说为是”。

程颐撰《易传》之时代，正是刘牧象数学盛行之时代，他也不可避免地对象数发表见解。《经说·易说》提到：“象见于天，形成于地，变化之迹见矣”，“有理而后有象”，“有理在幽，成象为明”，“有理则有气，有气则有数”。程颐在《答张闳中书》也说：“谓易起于数则非也。有理而后有象，有象而后有数。易因象以明理，由象而知数，得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。”《提要》称：“程子不信邵子之数。故邵子以数言易，而程子此传则言理。一阐天道，一切人事。”但，程子并不否定象数，也不否定《河图》、《洛书》。《程氏遗书》卷十五说：“圣人之道，如《河图》、《洛书》，其始止于画上便出义。后之人既重卦，又系辞，求之未必得其理。”称《河图》、《洛书》于表现圣人之道更为直接。《提要》对其术数态度大加赞赏，说“盖古人著书，务抒所见而止，不妨各明一义”，而批评守门户之见者说“坚护师说，尺寸不

容逾越，亦异乎先儒之本旨矣”。

朱熹，字元晦，号晦庵，学出二程，集宋代理学大成，易学著作有《周易本义》和《易学启蒙》。对于《周易本义》，《提要》就《本义》的版本流传作了详细的考证，引顾炎武《日知录》曰：“洪武初，颁五经天下儒学，而《易》兼用程、朱，二氏亦各自为书。永乐中修《大全》，乃取朱子卷次，割裂附程《传》之后，而朱子所定之古文仍复淆乱。……后来士子厌程《传》繁多，弃去不读，专用《本义》。而《大全》之本乃朝廷所颁，不敢辄改。遂即监版传义之本，刊去程《传》，而以程之次序为朱之次序。”康熙御纂《周易折中》，用南宋咸淳年间吴革所刊本，“复先圣之旧文，破俗儒之陋见，洵读《易》之家所宜奉为彝训者”。

然而，令人不解的是，对于《周易本义》学术内容、价值的评判，四库馆臣在《周易本义·提要》文中几乎没有；《易学启蒙》，《四库全书》选用税与权的《易学启蒙小传》和胡方平的《易学启蒙通释》两个文本，《提要》对《易学启蒙》也没有直接评价。

《周易本义》书首冠以易图九幅，《河图》、《洛书》、《伏羲八卦次序》、《伏羲八卦方位》、《伏羲六十四卦次序》、《伏羲六十四卦方位》、《文王八卦次序》、《文王八卦方位》、《卦变图》，把北宋以来新创的象数学看做易学的基本要义。《易学启蒙》，第一篇《本图论》论《河图》、《洛书》，第二篇《原卦画》论邵雍《先天图》，第三篇《明蓍策》论筮法，第四篇《考变占》论占法，继承、阐发《河图》、《洛书》学说，并视之为易学的第一要义。

清初，以顾炎武、黄宗羲、黄宗炎等为先锋，对宋易图书、先天、太极说展开批判。毛奇龄、胡渭、李塉继之，通过旁征博引，追根寻源，全面而系统地对图书先天诸说进行考辨，力图证明其伪，廓清迷雾。^①《提要》给予了较高评价。黄宗羲《易学象数论》，《提要》引其《自序》称：世儒过视象数以为绝学，王辅嗣《注》简当而无浮义，而“病朱子添入康节先天之学为添一障”。胡渭《易图明辨》，《提要》称：“由邵子以及朱子，亦但取其数之巧合，而未暇究其太古以来从谁授受”，故《易学启蒙》及《易本义》前九图皆沿其说。同时袁枢、薛季宣皆有异论。然考《宋史·儒林传》，《易学启蒙》朱子本属蔡元定创稿，非所自撰。《晦庵大全》集中载《答刘君房书》曰：“《启蒙》本欲学者且就《大传》所言卦画蓍数推寻，不须过为浮说，而自今观之，如《河图》、《洛书》亦不免尚有剩语。”至于《本义》卷首九图，

^① 汪学群：《清初易学》，商务印书馆2004年版，第601页。

王懋竑《白田杂著》以《文集》、《语类》钩稽参考，多相矛盾，信其为门人所依附，其说尤明。则朱子当日亦未尝坚主其说也。可见，四库馆臣对《易学启蒙》及《易本义》所传图书先天太极说，是不认可的。

然，清初以来，朝廷崇儒重道。顺治十五年（1658）清世祖敕令傅以渐、曹本荣编著《易经通注》，康熙二十三年（1680）清圣祖敕令牛钮等编著《日讲易经解义》，五十四年又敕令李光地等编纂《周易折中》。此三部官方易学著述，皆以义理为主，以通经致用为目的，并逐渐转向尊奉朱熹之学。乾隆朝以来，官方易学也是延续这一尊朱传统。《易学启蒙》及《易本义》所传图书先天太极说，又与四库馆臣所深信的清初以来的易学图书考据成果相背。由此，《提要》说“朱子当日亦未尝坚主其说”，“《本义》卷首九图……为门人所依附”，便可以理解。

十六、结合宋史，知人论《易》

宋耿南仲所撰《周易新讲义》，《提要》称：耿南仲“靖康间以资政殿大学士签书枢密院，与吴开沮战守之说，力主割地”。其书《自序》曰：“《易》之道有要，在无咎而已。要在无咎者何，善补过之谓也。又曰：“拂乎人情，是为小过；拂乎天道，是为大过。”《提要》批评说：“盖推衍尼山无大过之旨，然孔子作《文言传》，称知进退存亡而不失其正，作《象传》称云雷屯君子以经纶。行止断以天理，所以教占者之守道。艰险济以人事，所以教占者以尽道。其曰无大过者，盖论是非，非论祸福也，如仅以无咎为主，则圣贤何异于黄老？仅曰无拂天道，则唐六臣辈亦将谓之知运数哉？”认为耿南仲畏战主和之政见，与其“苟求无咎”与“无拂天道”思想有极大关系。“是则经术之偏，祸延国事者也”。

宋张浚所撰《紫岩易传》，《提要》称：“其书立言醇粹，凡说阴阳动静，皆适于义理之正。末一卷即所谓《杂说》，胡一桂议其专主刘牧，今观所论《河图》，信然。朱子不取牧说，而作浚形状但称尤深于《易》、《春秋》、《论》、《孟》，不言其《易》出于牧，殆讳之欤？”张浚数任宰相，力主抗金，反对议和。朱熹也支持抗金事业，曾上书孝宗，罢黜和议，并拜见时任宰相的张浚，商讨北伐中原事宜。随后，张浚罢相，病死迁任途中。朱熹亲赴哭灵，为之撰写行状。出于对尊者、亡者的避讳，不论及其与己相异的学术观点，是可信的。

宋李光撰《读易详说》，《提要》称：李光官至参知政事，绍兴庚申，以

论和议忤秦桧，谪岭南，因摭其所得以作是书。“故于当世之治乱，一身之进退，观象玩词，恒三致意”。其解《坤卦》六四云：“大臣以道事君，苟君有失德而不能谏，朝有阙政而不能言，则是冒宠窃位，岂圣人垂训之义哉！故《文言》以‘括囊’为贤人隐之时，而大臣不可引此以自解。”解《否卦》初六云：“小人当退黜之时，往往疾视其上，君子则穷通皆乐，未尝一日忘其君。”诸如此类，皆“因事抒忠，依经立义”。

作者单位：国家图书馆

乾隆帝易学论析

袁江玉

摘 要：乾隆皇帝文化素养极高，他自幼研读经、史、子、集诸书，于《周易》用力尤勤，一生留下了许多有关易学的论著。他因特殊的政治感召力和学术影响力在清代易学发展史上占有重要的一席之地。其文化政策、学术宗尚对清代易学影响深刻，其复性说、“敬天法祖勤政亲贤”的政治纲领、御民策略等都与易学息息相关，值得我们认真研究。

关键词：清代 乾隆帝 《周易》 易学

爱新觉罗·弘历（1711～1799），清高宗乾隆帝，在位六十年，统御臣僚，运筹帷幄，将清代社会的发展推上了前所未有的顶峰。乾隆帝自九岁读书，至十三岁，“已乃精研《易》、《春秋》、戴氏《礼》、宋儒性理诸书，旁及《通鉴纲目》、《史》、《汉》八家之文，莫不穷其旨趣，探其精蕴”^①。文化素养颇高，而尤精邃于易学，一生留下了许多有关易学的论著。青少年时代的著作《乐善堂全集》中，有关易学的论述俯拾即是。即位后，他保持了研习《周易》的热情，所举行的经筵讲学中，《周易》达二十六次之多，与《论语》并列首位^②。他嗜好写诗作词，一生留下的诗词达四万余首，许多诗词往往以易学为题材或摘录《周易》语句编写而成，例如《乾清宫铭》、《坤宁宫铭》^③等，显示了精深的易学造诣。乾隆帝对《周易》和易学的研究、爱好甚至超乎专业读书士子。本文拟蒐集《乐善堂全集》、《御制文集》、《实

① 朱轼：《乐善堂全集·序》，海南出版社2000年版。

② 陈祖武、朱彤窗：《乾嘉学派研究》，河北人民出版社2005年版，第4页。

③ 《乾清宫铭》曰：“大哉至健，纯粹而精。昭昭成象，荡荡难名。四德擅用，六位时乘。静专动直，资始大生。我祖我考，奉是丹楹。五福敷锡（yáng），万国咸宁。敢恃崇居，惴惴矜矜。益慎体乾，惟皇永清。”（《国朝宫史》卷一二，北京古籍出版社1994年版，第204～205页）《坤宁宫铭》曰：“万物致养，是曰厚坤。安贞广大，配天为元。昔在盛京，清宁正寝。建极熙鸿，贞符义审。思媚嗣徽，松茂竹苞。神罔时恫，执豕酌匏。广博无疆，黄中正位。以继以绳，惟曰：欲至于万世。”（《国朝宫史》卷一二，北京古籍出版社1994年版，第215页）

录》、《起居注》及《国朝宫史》中有关易学的资料，对乾隆帝与易学的关系及其易学思想做一初步的梳理和阐述。

一、易学与乾隆帝的文化政策及学术宗尚

乾隆帝即位后，遵循乃祖乃父确定的文化专制政策，增强对意识形态的控制力，其集中表现就是文字狱愈演愈烈。据《清代文字狱档》记载，从乾隆六年到五十三年，共计有文字狱五十三起，冤案遍及全国各地，处处充斥着以文肇祸的恐怖气氛。读书人如临深渊，如履薄冰，不敢独立思考以免触及现实。这种“避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋”^①的文化背景对清代思想史、学术史的发展产生了重大影响，易学的发展也深受其左右与制约。

乾隆帝的另一项举措是大力发展文化事业，整理古籍，编纂文献。在给《皇清文颖》作序时，乾隆帝明确表达了其“观乎人文以化成天下”^②的文化理念。乾隆一朝，整理编纂书籍之盛，历朝历代无能与之相媲美者。其代表性的成果如《续三通》、《大清一统志》、《满洲源流考》、《大清会典》、《平定准葛尔方略》等，其中尤以《四库全书》的纂修为盛，其规模之宏富，史无前例。这些古籍考订及整理对易学的发展有利亦有弊。以《四库全书》的纂修为例，一方面，在编纂过程中，古代的许多易学典籍得到了系统考订和整理，对易学典籍的流传和易学的发展大有裨益。另一方面，乾隆帝“寓禁于征”，毁禁了大量图书，使众多历史典籍惨遭浩劫。据黄爱平先生统计，《四库全书》纂修期间“共禁毁书籍三千一百多种、十五万一千多部，销毁书版八万块以上”^③。在这些遭禁毁的书籍中，有不少易学方面的专著或论述，如屈大均《翁山易外》七十一卷就遭到禁毁。乾隆帝“寓禁于征”的政策使一些易学著作从此在历史上消失，对易学的发展产生了不利影响。

乾隆帝的学术宗尚及变化也与清代易学的发展存在着一种微妙的互动关系。陈祖武先生认为，乾隆帝的学术旨趣经历了由提倡朱子学到质疑朱子学，由提倡理学到崇奖经学的变化过程。^④即位伊始，御史谢济世著《学庸注疏》，立异朱子，乾隆帝颁谕斥责：“谢济世请用其自注《学》、《庸》，易朱

① 《乙酉·咏史》，（清）光绪三十年《龚定盦全集》刻本。

② 《乾隆帝御制文集·初集》卷一一《序》，“皇清文颖序”条，（台北）商务印书馆1983年版。

③ 黄爱平：《四库全书纂修研究》，中国人民大学出版社1989年版，第78页。

④ 陈祖武、朱彤窗：《乾嘉学派研究》，河北人民出版社2005年版，第6~20页。

子《章句》，颁行天下。独不自揣已与朱子分量，相隔如云泥，而肆口诋毁，狂悖极。”^①六年七月，又宣称：“朕自幼读书，研究义理，至今《朱子全书》未尝释手。”^②到二十一年，乾隆帝对朱子学的态度开始发生变化。二月举行经筵时，他第一次对朱子学提出了质疑。此后，他质疑朱子的讲论时有发生，迄于乾隆六十年，在举行的三十二次经筵讲学中，向朱子提出质疑达十七次之多。与此同时，由于提倡理学未著成效，乾隆帝转而崇奖经学。十年四月，他说：“夫政事与学问非二途，稽古与通今乃一致。”^③号召学术界笃志经学，敦崇实学。十六年五月，于太和殿策试贡士，并最终选定陈祖范、吴鼎、梁锡珩、顾栋高四位经学名儒，这一举措对此后的学术发展影响深远。乾隆帝学术旨趣的变化与清代学术发展的大势相吻合，而反过来又制约和影响了清代学术的发展，进而影响了清代易学的发展趋向和研究风格。

乾隆帝学术旨趣的转变在他的易学观上表现非常明显。他主张“稽古与通今乃一致”，考据训诂与经世致用并重。乾隆帝非常注重《周易》字句的训诂，例如他作《读〈周易〉枯杨生稊辨诂》，竟然用了八百五十余字对“稊”字进行了释诂。为了便于浏览，兹抄录如下：

《易·大过》之九二曰：“枯杨生稊。”王弼注云：“杨之秀也。”孔颖达谓：“枯槁之杨，更生少壮之稊。”取象显而易见。陆德明《经典释文》从之。考《夏小正》云：“正月柳稊，稊也者，发孚也。”戴德自释其文，确然可信，足与弼注相发明，且微独王孔之说为然也。唐以前诸儒讲《易》者莫不然，即郑康成书作“蕙”，而解为“木更生”。虞翻诂作“稊”，而解为“杨叶未舒”，辞虽小异，义实不相远也。惟朱子《本义》以“稊”为“梯”，且训为“根”，谓荣于下者。其说本之程《传》，而程子则举刘琨《劝进表》“发繁华于枯蕙”为证。夫琨信笔为文，无与易理，然亦未明言“根”义，而“蕙”之训，又为“草”。琨所谓“枯蕙”，安知非在彼而不在乎此？其不足据审矣。程朱之意不过以卦体二爻初阴在下，遂以为下生根梯，而于五爻老阴在上，则以为上生华秀。夫以一之比，初为老夫得女妻五之比，六为老妇得士夫可也。若拘上下爻之象，以根梯华秀分上下爻而言，则不可。朱子不又云乎：“荣于下，则生于上。”既曰生于上，非“秀”而何矧？植物之性，其生莫不由

① 《清实录》之《高宗实录》卷一三，乾隆元年二月庚辰条，中华书局1987年影印本。

② 《清实录》之《高宗实录》卷一四六，乾隆六年七月癸亥条。

③ 《清实录》之《高宗实录》卷一三，乾隆元年二月庚辰条。

根而干而枝而芽蘖，若舍稊秀而专言梯，且训为根，则所云生于上者，曷所指乎？考之朱震《河上易传》曰：“二变而与初二成艮，巽木在土，下根也，枯杨有根，则其稊秀出，稊稊出，杨之秀也。”震未尝不兼言根，而引而至于稊，则较程朱之说为赅举矣。间尝综爻象之辞，而覆按之生稊，必当以弼注为正。盖阳虽过而济以阴，故能成生发之功。譬犹枯杨之生稊，始孚秀而具，生生不已之象，犹老夫得女妻之过以相与也，故无不利也。五爻生华，直当作“华絮”解。陆佃《埤雅》云：“柳华一名，絮是其义矣。”盖杨而至于华絮，其生意已过，自此以往，将就衰落，故不可久也。亦犹老妇得士夫之可丑也，则以象辞释爻辞，其义自合。即以卦体释爻象，亦无弗合。又何必泥程朱之曲解为梯乎？但稊之为字，虽今时所行《大戴礼》，亦从木，然诂解无异义。或出刊写之讹，而张参《五经文字》则列稊于禾部。唐国子学石经本汉鸿都之遗最为近古，木旁之梯，则《说文》、《广韵》并训“木阶”，与“发荣”义无涉，亦不可以不正。^①

读罢，我们不得不惊讶于乾隆帝考据学的非凡水准，考释之详备，训诂之精审，足与清代考据名家相伯仲。

虽然倾情于经典考据、字句训诂，但乾隆帝并没有抛弃乃祖康熙帝“以经学为治法”的遗训。相反，他对经世致用的重视程度甚至超越康熙帝。四十年，直讲官觉罗永德、嵇璜进讲《易经》“有孚惠我德”一句。乾隆帝御论曰：

《易》理广大，无所不包。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。予昔常以勿问其施惠释元吉矣。至于惠我德，予亦以为应于为君者言之。盖惠者何？即我之德也。我施德惠，而稍有不孚于心，则仍是违道干誉之为，欲天下人之爱戴，此非问乎？此非不孚乎？且九五为君位，亦不应计及人之爱戴也。或曰：“如此不有违历来释经者乎？”曰：“观象玩辞，予惟知尽予为君之道。”^②

这说明乾隆帝学《易》研《易》并非以揭示《周易》的本意为宗旨，而

① 《乾隆帝御制文集·二集》卷三三《杂著》，“读《周易》枯杨生稊辨诂”条。

② 《清实录》之《高宗实录》卷九七六，乾隆四十年二月甲申条。

是为了汲取为君之道，提高执政水平。

随着对理学态度的改变，乾隆帝对朱熹易学也不断提出质疑，并时有否定或修正。如上文所引《读〈周易〉枯杨生稊辨诂》中，他主张不必拘泥于程朱释“稊”为“梯”之曲解，而以王弼注为正。朱熹认为“《易》本卜筮之书”，乾隆帝则反对著占龟卜，认为将《易》视为占卜之书，低估了其价值和作用。他解《易经》“君子体仁足以长人”曰：“体仁长人，又何待著占而龟卜哉？”^①五十七年，直讲官玉德、金士松进讲《易经》“唯几也，故能成天下之务”一句。乾隆帝御论曰：

上章明言极深而研几，极深即所以研几，非二事也。盖深为蕴于中，几乃发于中，本祇一原，不过微有动静之别。太极动而生阳，静而生阴，岂有内外先后之殊哉？静所以通志，动所以成务，此圣人所以阐《易》理也。《易》之道，通天地，贯古今。自虞翻解此章，分属之著与卦，而朱子遂以《易》为占卜之书，视《易》小矣。其然岂其然哉？予之迟速论中略见之。昔用以成功，今复以自勉然。而见几而作，克己立诚，其难其慎亦惟自知其苦而已，敢为侈谈也哉？^②

五十九年，直讲官铁保、金士松进讲《易经》“显诸仁，藏诸用”二句。乾隆帝御论曰：

显仁藏用，鼓万物而不与，向曾屡言之。兹特以显仁藏用，朱注有所未概者，申而论之。其自内自外之言，吾以为未臻。盖德之发于外，外即内也。业必有所本，本即内也。其显与藏，内外如一，方能合天地万物为一体，岂有所谓藏于此而显于彼乎？不臻此，不足以知阴阳不测之谓神。^③

在上述阐释中，乾隆帝明确提出对朱熹的观点进行申论修正，这对许多学者尤其是儒臣产生了既深且巨的影响。

综上，乾隆帝的文化政策和学术宗尚，以其特殊的政治影响力和学术感召力对清代易学的发展产生了巨大的制约和影响。

① 《清实录》之《高宗实录》卷四四四，乾隆十八年八月甲申条。

② 《清实录》之《高宗实录》卷一三九六，乾隆五十七年二月甲辰条。

③ 《清实录》之《高宗实录》卷一四四六，乾隆五十九年二月壬戌条。

二、易学与乾隆帝的复性说

性命学说是中国伦理学史上的一个古老而又常新的话题，为历代思想家、政治家所重视。关于“性”，乾隆帝认为性就是“天命”。他说：“《诗》曰：‘穆穆文王，纯亦不已。’此即性即天命之谓也。”^①因此，“复性”也就是“克己以复天命之本然，使和其情以顺其性”。他以《周易·复卦》为依托，著《复性说》一文，详细论述了自己的观点。他说：

性者体也，情者用也。制情以从性，性其情也。拂性以纵情，情其性也。情其性则性为情矣，乌在其为本性也，然则如之何？而后可曰有复性之道焉。复之之道何居？曰克己以复天命之本然，使和其情以顺其性而已。在《易》，《复》之初爻曰：“不远复，无祇悔。”孔子解之曰：“不远之复，以修身也。”言性本无失，有失而能速复，则身修矣。在天为一阳复见，在人心为本性复明，岂有悔哉？孔子举此以赞颜子，刘屏山举此以教朱子，以其为修身复性之要旨也。六二曰：“休复，吉。”孔子解之曰：“休复之吉，以下仁也。”初阳乃天心之见仁也，二近初阳有下仁之美，言复之之道又在好德亲仁，涵养熏陶以日复其性，而休休然有余裕也。六三曰：“频复，厉无咎。”频复与不远者殊科，故厉，然能复则无咎矣。六四曰：“中行独复。”卦五阴，独四与初相应，处众小人之中，独能与一君子合志同方，不言吉而吉可知，故孔子以从道。美之至五之敦复则曰：“无悔。”上之“迷复”则曰“凶”，以此见复性之道当谨几察微，不贰其过，修身以克之，下仁以休之，独复以持之，敦厚以居之，而不使之频复。而迷复焉，则所谓天命之性，五常五伦之美，皆在我而不为习所远矣。吾故曰复性之道在克己以复天命之本然，使和其情以顺其性而已。^②

乾隆帝认为，若要恢复“天命”的本来面貌，就必须存理灭欲，克己复礼。在讲解《周易》时，他往往把《易》理最终归结为存理灭欲，克己复礼。例如，乾隆四年他论述《周易》“天行健，君子以自强不息”句，谕曰：

^① 《清实录》之《高宗实录》卷一八四，乾隆八年二月庚寅条。

^② 《乐善堂全集定本》卷六《论》“复性说”条，商务印书馆2006年版。

“天行健，行所无事而自健也。君子以自强不息，犹有勉强之功焉。然至于不息，则与天行之健同，所谓及其成功一也。是故天行之健，天不自知其为健也。而四时行，百物生，天何容心哉？君子自强不息，则必存理遏欲，克己复礼。”^①又曰：“自强者，必本于克己复礼。”^②二十四年，直讲官介福、秦蕙田进讲《周易》“易简而天下之理得矣”一句，谕曰：“故人欲效乾坤之易简，当法圣人之无私，无私则理存，理存则守者约而应不穷。”^③

然而，要真正做到存理灭欲，克己复礼，绝非易事。乾隆帝秉承《周易》防微杜渐的忧患意识，提出“防未萌之欲”的主张。他说：“《易》曰‘履霜 坚冰至’，解之者曰：霜，阴气所结，盛则水冻而为冰。此爻阴始生于下，其端甚微，而其势必盛，故其象如履霜则知坚冰之将至也。夫欲念亦如霜之始结也，不防之于未萌，则必私欲大炽而有坚冰之祸矣。神宗之行新法，盖萌于欲富强好大喜功之心，而安石有以中之也，使能体程子之言，以诚正为心，而用其道以辅成其大有为之志，则治功所就岂难？远过于仁英哉。”^④另外，存天理还必须有非凡的毅力，也就是“必用大师之力”。他说：“其能存天理者鲜矣。故《易》曰‘大师克相遇’，必用大师之力，而后能克其私欲以全天理。故《易》又曰‘颜氏之子，其殆庶几乎，有不善未尝不知，知之未尝复行也。’‘不远复，无祇悔，元吉。’皆克己复礼之谓也。”^⑤可见，乾隆帝的复性说主要是借鉴了易学思想，围绕着《周易》而展开论述的。

三、易学与乾隆帝“敬天法祖勤政亲贤”的政治纲领

乾隆帝继承其父雍正帝提出的“敬天、法祖、勤政、亲贤”的统治思想，并加以系统化，发展为四项政治纲领。他摘录《周易》、《尚书》、《诗经》等儒家经典中的句子作《养心殿四箴》。他说：

我皇考圣训曰：“敬天，法祖，勤政，亲贤。”事止四端，义该万理。自古帝王莫不守此以治，违此以乱。予小子践阼以来，平坦庄诵，惟日孜孜。畏与年长，会随时触。爰集经书成句，衍义缀辞，各得十六韵。

① 《清实录》之《高宗实录》卷八六，乾隆四年二月己卯条。

② 《清实录》之《高宗实录》卷一二四，乾隆五十年二月丁亥条。

③ 《清实录》之《高宗实录》卷五八〇，乾隆二十四年二月己未条。

④ 《乐善堂全集定本》卷六《论》，“程明道告神当防未萌之欲论”条。

⑤ 《清实录》之《高宗实录》卷九五二，乾隆三十九年二月己丑条。

入目警心，既因自励，亦以昭示来兹。^①

乾隆帝认为“敬天、法祖、勤政、亲贤”四项对社会治理至关重要，守此则国家太平，违此则人民生灵涂炭。

1. 敬天

借助冥冥之中的“天”来宣扬自己统治的合法性和神圣性是历代帝王的惯用伎俩。乾隆帝也是如此，他“上畏天命”，主张天人合一，天人同符。他说：“朕宵衣旰食，于天人感应之际，理道制治之原，整躬以率物，劝学以兴贤，念兹在兹。”^② 他作《敬天箴》曰：

皇矣上帝，鉴观四方，昭假于下，赫赫明明。惟圣时宪，承天而时行，终日乾乾夕惕若，无怠无荒。畏天之威，敕天之命，不显亦临，俾尔弥尔性。惟予一人，曷其奈何弗敬！敬胜怠者吉，义胜欲者从。日日新，又日新。清明在躬，无然畔援，无然欣羨。昭升于上，在止于至善。先天而天勿违，后天而奉天时。我不敢知，我其夙夜，念兹在兹，怵惕惟厉。安而不忘危，于缉熙，永言配命，弼我不丕基。^③

文中“承天而时行”出自《周易·坤卦·文言传》，原文为“坤道其顺乎，承天而时行”，是说坤体现的规律在于柔顺，它秉承天的意志沿四时有序运行。“先天而天勿违，后天而奉天时”出自《周易·乾卦·文言传》，原文是“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时”。它强调君子应该遵循天道而行事。《周易》的这种思想为乾隆帝所继承，他极力赞美“天”的神明与伟大，主张顺天而行，天人合一。然而，不同的人对“天”有不同的解释，观点迥然相异。乾隆帝认为“天即理也”。他说：

《易》曰：“先天而天弗违，后天而奉天时。”《书》曰：“惟天聪明，惟圣时宪。惟臣钦若，惟民从乂。”天人合一之理，前盖昭著言之。顾天日在人之中而人不知。故先儒曰：“天即理也。”董仲舒以为，善言天者必有验于人。又谓道之大原出于天，天不变，道亦不变。夫元亨利贞，

① 鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝官史》卷一三，北京古籍出版社1994年版，第250~251页。

② 《清实录》之《高宗实录》卷四六一，乾隆十九年四月乙巳条。

③ 鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝官史》卷一三，北京古籍出版社1994年版，第251页。

仁义礼智，皆配四时言之。在天之天，虚而难索。在人天之天，近而可求。然在人天之天，即在天之天，无二理也，无二道也。人无一日不在理道中。^①

在天之天虚无缥缈，难以求索，在人天之天显而易见，近而可求，然两者并无二致，统于一“理”，顺天而行也就是“存天理”，这样乾隆帝把神秘的上天落实为人间可得而循之的“理”，具有了实际的可操作性，这和那种纯粹宣扬神秘的天人感应的天人观相比是一个较大的进步。

乾隆帝认为，敬天就必须对天怀有敬畏之心，时刻怀有忧患意识，居安思危，遵从天道而行事。他所征引“终日乾乾，夕惕若”句，是乾卦九三爻辞。“安而不忘危”出自《周易·系辞下传》，原文为：“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”乾隆帝怀有深广的忧患意识，他作《惧以终始其要无咎论》，对《周易》的忧患意识进行阐发。他说：

《易大传》曰：“惧以终始，其要无咎。”乃总《易》之道而提其要以示人也。盖人之立志行己，欲自践于圣贤之域者，其术固非一也。然总而言之，不外于戒惧一心。何则人受天地之中以生，其性固善。然为私欲所蔽，则心放佚而莫知自省，以至有过，行而入于凶咎。圣人欲其思也，乃教以成始成终之道，莫若以惧为本。故系《泰》之上六则曰：“城复于隍。”《否》之九五则曰：“其亡其亡，系于苞桑。”夫《泰》之为卦，上下交而其志同也。《否》之为卦，上下不交而天下无邦也。然吉凶顿异者，《泰》之上六，治极当乱之时而志满心骄不能戒惧，故凶。《否》之九五，乱极当治之时而戒谨恐惧，故吉。此非惧以终始之大验乎？推之《谦》之六爻皆吉，《震》之六爻无凶，以能戒惧而得亨也。《豫》上九之《象》曰：“冥豫，在上何可长也？”谓不知惧则自吉而向凶也。《夬》之九二曰：“惕号，暮夜有戎，勿恤。”谓能自惧则虽危而无咎也。盖《易》之要以贞为本，惧则能守贞矣。以孚为贵，惧则能有孚矣。危者使平，易者使倾，而终归于惧以终始。人能以此为法，既惧之于其始以防微杜渐，又戒之于其终以持盈守成，则处事之要，为学之

① 《清实录》之《高宗实录》卷四六一，乾隆十九年四月乙巳条。

法，皆备于是矣。^①

乾隆帝认为《易》之道在于诫人“惧以终始”，时刻警惕戒惧，这种忧患意识是他敬天论的重要组成部分。由以上可以看出，《周易》与易学思想是乾隆帝敬天论的重要文献依据和理论指导。

2. 法祖

清朝是由满洲贵族建立的少数民族政权，其文明程度远远落后于先进的中原地区。对这样一个特殊的政权来说，如何有效地统辖一个疆域广阔、人口众多的庞大帝国，历史的经验教训就显得异常重要。乾隆帝深明此理，他不仅注重借鉴其先祖的统治经验，而且还积极汲取中原地区历经数千年所创造的礼制典常。其《法祖箴》曰：

明明我祖，既受帝祉。我来自东，永清四海。之纲之纪，惟民所止。无忝皇祖，奉先思孝。作乐崇德，肃肃在庙。春禘秋尝，思其所乐。圣有明训，如日月之照临。式如玉，式如金。布在方策，罔有不钦。峻命不易，遗大投艰于朕身。如亲听命，罔不惟德之勤。曰仁与义，迭用柔刚。一张一弛，不愆不忘。民可近，不可下。无教逸欲有邦。夙兴夜寐，其尔典常。启佑我后人，俾尔炽而昌。^②

“法祖”就是效法祖先，祖先遗留下来许多经验教训，值得后代学习和借鉴。乾隆帝歌颂、弘扬祖先的功德业绩，主张“作乐崇德”。《周易·豫卦·大象传》曰：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”通过制作音乐彰显功德业绩，渲染政治气氛，让祖先的神灵配合上帝共享隆盛的典礼，这既表现出对祖先的尊重、崇敬之情，又显示了音乐的教化功效。古代统治者认为音乐在治理社会方面有特殊的功效，主张“乐以和志”、“乐以安民”。乾隆帝也非常重视礼乐制度的建设，其谕旨中屡有关于音乐的论述。

祖先遗留的另一重要统治经验是仁义并立、刚柔相济的施政策略。《周易·说卦传》曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”康熙帝、雍正帝对刚柔相济的统治方针均有论述，但他们在具

① 《乐善堂全集定本》卷一《论》，“惧以终始其要无咎论”条。

② 鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝官史》卷一三，北京古籍出版社1994年版，第251页。

体的政治实践中都有偏颇。康熙帝晚年，政务松弛，时弊丛生。雍正帝纠之以严猛，但矫枉过正，失于苛刻。乾隆帝对雍正帝之严猛又纠之以宽，认为统治者应该以宽大为怀，宽则得众。他发挥《周易·泰卦》之义，作《宽则得众论》曰：

昔周公系《泰》之九二，首言“包荒”。解之者曰：“圣贤之心无弃物，尧舜之道欲并生，非包荒则不足以体天地之心，而尽君师之道也。”夫子历论尧、舜、禹、汤、武王授受之命，而继之曰：“宽则得众。”盖自古帝王受命，保邦遐迩，向风薰德沐义，非仁无以得其心，而非宽无以安其身，二者名虽二而理则一也。故至察无徒，以义责人则难。为人惟宽，然后能并育兼容，众皆有所托命。《易》贵包荒，职此之故耳。盖宽者仁之用也，仁者元之德也，元者善之长也，以是而推之，则所以位天地赞化育者，皆在是也。泰山不让土壤，故能成其大。河海不择细流，故能就其深。王者不却众庶，故能明其德，何则？宽以容之故也。诚能宽以待物，包荒纳垢宥人细，故成已大德，则人亦感其恩而心悦诚服矣。苟为不然，以褊急为念，以刻薄为务，则虽勤于为治，如始皇之程石观书，隋文之躬亲吏职，亦何益哉？孔子举宽信敏公以明历圣之道，而以宽为首，圣人教人之意其深切而著明矣乎。^①

乾隆帝主张为政以宽，但他没有重蹈康熙帝晚年之覆辙，宽而有度，宽严并济，刚柔兼施。在讲到《周易·大畜卦》时，他说：“若夫九二为刚中之臣，六五为柔中之主，此正刚柔相济，不失其养，亦日新其德之道也。”^②在揭示唐室兴起的原因时，他引《周易·蒙卦》爻辞说：“当隋炀之时，天下瓦解，群雄睚眦，窥伺名器。于是太宗以英雄之资，备仁义之德，复得高祖之贤为之父。《易》曰：‘包蒙，吉。纳妇，吉。子克家。’盖高祖以柔中之德，赖太宗以阳刚之体，发而用之以安天下，固宜唐室之兴也勃焉。”^③蒙卦九二阳刚处下而能与六五尊者相互接应，为刚柔互应之象。乾隆帝认为，唐高祖犹如六五之尊者，怀柔中之德，唐太宗犹如九二之子辈，有阳刚之质。唐室的兴起就在于高祖与太宗父子备仁义之德，能刚柔相济。乾隆元年，他又说：

① 《乐善堂全集定本》卷一《论》，“宽则得众论”条。

② 《清实录》之《高宗纯皇帝实录》卷一二七四，乾隆五十二年二月辛丑条。

③ 《乐善堂全集定本》卷五《论》，“唐太宗论”条。

“天下之理，惟有一中，中者无过不及，宽严并济之道也。”^① 受《周易》之影响，显而易见。

3. 勤政

乾隆帝是一位十分勤奋的皇帝，他夙兴夜寐，孜孜求治，每天批阅繁杂众多的文牍奏折。史学家赵翼描述说：“上每晨起，必以卯刻。……自寝宫出，每过一门，必鸣爆竹一声。余辈在直舍，遥闻爆竹声自远渐近，则知圣驾已至乾清宫。计是时，尚须燃烛寸许，始天明也。余辈十余人，阅五六日轮一早班，已觉劳苦，孰知上日日如此。”^② 遇有战争、祀典等重大事务则更加繁忙。乾隆帝几十年如一日，自强不息，进取不已。他作《勤政箴》曰：

天行健，圣人则之。克绥厥猷惟后，一日二日万机。罔游于逸，庶绩咸熙。曰予一人，昧爽丕显。与公卿大夫共飭国典，考礼正刑一德，无敢不善。夙夜匪懈，敷政优优。惟几惟康，斯谋斯猷。执事有恪，亦又何求。百工熙哉，我独不敢休。纲纪四方，惟皇作极。先之劳之，不遑暇食。念之哉，业广惟勤，勤则不匮，时乃日新。承天之道，纯亦不已。政贵有恒，慎终如始。^③

《周易·乾卦·大象传》曰：“天行健，君子以自强不息。”意思是天体健行周流，昼夜不懈，人应该效法天体自强勉力，奋发不已。乾隆帝法天行健，勤于理政，对文武百官也谆谆教谕，诫以毋安暇逸。五年，谕曰：

自古及今，未有不以勤而兴事，亦未有不以怠而败事者。朕晓夜孜孜，励敬天勤民之心，为熙之宁人之本。而大小臣工，理宜恪恭乃职，夙兴夜寐，以事一人。近见各部奏事，率过辰而至已。朕昧爽而兴，惟留连经史，坐以俟之而已，此岂君臣交儆，勤于为治之意耶？夫善始者实多，克终者盖寡。朕即位之初，即以敬天勤民之心，时刻自勉，并以训诲百尔臣工，今甫五年耳。朕栗栗危惧，惟恐少涉于懈而有违初志。尔百尔臣工，皆有辅弼凝承之责，乃反自即于安肆乎？夫君逸于上，臣劳于下，自然之理也。今朕尚不敢少自暇逸，而汝诸臣乃不能自勉于劳。《诗》曰：“夙夜匪懈，以事一人。”《易》曰：“王臣蹇蹇，匪弼之故。”

① 《清实录》之《高宗实录》卷一四，乾隆元年三月乙巳条。

② 赵翼：《簞曝杂记》卷一，《圣躬勤政》，中华书局1982年版。

③ 鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝宫史》卷一三，北京古籍出版社1994年版，第252页。

自今以后，务宜振作奋兴，绳愆纠谬，以副朕期望汝诸臣之意。^①

“王臣蹇蹇，匪弼之故”为《蹇卦》六二爻辞。六二柔顺居中，上应九五，有大臣鞠躬尽瘁，努力济蹇之象。乾隆帝以此要求文武百官不避险难，勤于政公，急君主之所急，排君主之所忧。试想，如果没有君臣秉持《周易》法天行健的勤政理念，又怎能出现乾隆盛世的太平景象呢？

4. 亲贤

若要社稷长保，政权稳固，必须有大批怀有治国之才的贤臣。《周易》中有丰富的尚贤养贤的思想，对乾隆帝深有濡染。《大畜卦·彖传》曰：“不家食吉，养贤也。”《颐卦·彖传》曰：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”《鼎卦·彖传》曰：“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”这些尚贤养贤的政治思想经历代思想家、政治家弘扬发挥，得到了不断完善，在历史上产生了积极的影响。乾隆帝征引《周易》“昼日三接”一语，作《亲贤箴》曰：

粤若稽古，明四目，达四聪。论道经邦，谓之三公。三事大夫，百辟卿士。宣力四方，以佐天子。惟后非贤不义。其惟吉士，寤寐求之。任贤勿贰。靖共尔位，期予于治。自朝至于日中昃，昼日三接。若涉渊水，用汝作舟楫。臣哉邻哉，尚克相予。予其敷心腹肾肠，出入自尔师虞。假以溢我，我应受之。用劬相我国家，迓可远在兹，人亦有言。惟治乱在庶官，所宝惟贤。惟一德一心，欲至于万年。^②

《周易·晋卦》曰：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”意思是，尊贵的公侯^③荣获天子赏赐众多良马，并在一天之内获得三次接见，表明天子对贤臣的珍爱与尊崇。乾隆帝对贤臣的重要性有充分的认识，他认为生民至众，靠君主一人统御，则废精劳神而无所成功，所以必须依靠贤臣。他发挥《周易》“天地养万物”、“圣人养贤以及万民”二句说：

① 《清实录》之《高宗实录》卷一二七，乾隆五年九月丙申条。

② 鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝宫史》卷一三，北京古籍出版社1994年版，第252页。

③ 关于“康侯”的解释，诸家说法不一。孔颖达《周易正义》曰：“‘康’者，美之名也。‘侯’者，谓升进之臣也。”程颐《伊川易传》曰：“康侯者，治安之侯也。”王夫之《周易内传》曰：“‘康’，安抚之也。三阴分土而为主于下，有诸侯之象焉。六五柔而抚之，使安其位。”顾颉刚认为，“康侯”指西周武王之弟卫康侯。

天地养万物，而不能不藉后之裁成辅相。圣人养万民，而不能不赖贤之时亮天工。是以周公躬吐握之劳，故有圉空之隆。齐桓设庭燎之礼，故有匡合之功。寰区至广也，生民至众也，以一人之心志耳目御之，其敝精劳神而乞无成功，亦不待烛照数计而龟卜矣。自古圣王，劳于求贤，逸于得人。然得人始逸，而求贤则劳。毋论求之不以道，得之不以实，所得非其人，所求非其贤，而天下之万民，不可以一日而不养。^①

乾隆帝认为君主必须借助贤臣的力量统御众生，能得贤臣之助，则君逸而民治，一举两得。

由求贤亲贤而推及君臣关系的处理，乾隆帝主张君臣同心同德，和衷共济。乾隆元年，谕曰：“古人重和衷之义，盖两三人共一事，和则成，不和则隳。《易》曰：‘二人同心，其利断金。’《书》曰：‘推贤让能，庶官乃和。’刘向曰：‘众贤和于朝，则万物和于野。’和之收效，彰彰如是。苟其不和，督与抚各持己见，互相齟齬，则教令纷更，事务稽滞，百姓罔知趋向，属吏无所禀承。”^②而若要达到同心合志，和气致祥，则人臣必须屏除私念，不计恩怨，以诚意相交。乾隆帝还专门作文论述《周易》“上下交而其志同”一句，以“和”、“同”之辨对其作了引申和发挥。他说：

上下交而其志同，此语当与君子和而不同句并观。盖所云同者，非同其私也，同其志也。其志维何，敬天勤民而已。夫惟同其志，则都俞同也，吁咈亦同也。使以其私，则都俞乃阿谀之风，而吁咈亦后言之渐，安得谓其志同乎？故天地有高卑之经，而上下有气机之应。君子法乎此，是以志气相孚，畴咨交徼，无非钦若亮采之心也。此所谓和而不同也，而适成其为上下交而其志同也。魏征之面折廷诤，韩范之上殿相争，胥是道而已尔。^③

四、易学与乾隆帝的御民策略

民为邦本，本固邦宁。为了达到社稷长存，江山永固，历代统治者在如

① 《清实录》之《高宗实录》卷一八四，乾隆八年二月庚寅条。

② 《清实录》之《高宗实录》卷一七，乾隆元年四月戊子条。

③ 《乾隆帝御制文集·初集》卷二《经筵御论》，“上下交而其志同也”条。

何统御人民的问题上可谓处心积虑，绞尽脑汁。乾隆帝借鉴历史经验，尤其是汲取《周易》中的宝贵思想，形成了自己独特而行之有效的御民策略。乾隆帝认为君主要时刻以民瘼为念，思四海之穷困，保天禄之永终。他说：

《易》曰：“其亡其亡，系于苞桑。”为人君者，诚念四海民之困穷，法文王之视民如伤，则必思所以济民之困穷。虽不能博施济众，而民之困穷者，究不无少救，亦可保其君禄之善终。即《洪范》九五福之考终命，岂不善乎？若为君者不思四海之困穷，而自恣其乐，思欲保天禄之永终得乎？^①

人民关系到君禄之善终，政权之稳固，所以大小官员要以养民为职责，辅佐君主治理民众，不可以借口自己不是贤臣而相互推诿。三十五年，直讲官全魁、程景伊进讲《周易》“圣人养贤以及万民”句。乾隆帝御论曰：

天地养万物，人亦万物中之一也，而人之中有圣人焉，有万民焉。圣人不恒生，生矣不恒得位，然则得位而有养民之责者，岂可自诿于非圣？而不体天地之所以生我，乃为养民而设之义乎？四海之广，万民之众，一人之心力必不能遍及，故曰“养贤以及万民”。然则有及民之责者，岂可自诿于非贤？而不体天地之所以生我，乃为及民而设之义乎？夫民而得养，则天地位而万物育。^②

养民就要关心民生，为百姓谋衣食，使人民生活有基本的物质保障。三年，广东总督鄂弥达奏请借帑营运，修筑广东潮州府属海阳六县民堤。御史陈高翔以为倡利滋弊，督臣不应言利。乾隆帝谕曰：

从来利之一字，乃圣人之所不讳，而为贤者之所谨防。《易》之《文言》释元亨利贞曰：“利者，义之和也，利物足以和义。”《系辞》曰：“理财正辞，禁民为非曰义。”《论语》亦曰：“因民之所利而利之。”与《周易》正相发明。惟放利自私，则不可耳。盖义利本非两截，用以利物，则公而溥，是利即义也。用以自利，则贪而隘，是利即害也。后人

① 《清实录》之《高宗实录》卷一三七二，乾隆五十六年二月庚戌条。

② 《清实录》之《高宗实录》卷八五二，乾隆三十五年二月庚戌条。

但见言利之害，遂将义利判然分为两途，如冰炭水火之不相入。孟子恐人舍义言利，日趋于害而不自觉，所以有何必曰利之说也。所谓利物者，以百姓之资财，谋百姓之衣食，上之人不过为之董率经画而已。所谓自利者，掊克聚敛，取下民之脂膏，充朝廷之府库，以致民力益竭，民怨日增，其为害孰大焉。^①

乾隆帝认为在为民谋利方面，利与义是统一的，对“言利”不必有什么禁忌。只要能充盈国库，使百姓家给人足，则民生之营运善莫大焉。

遇有灾荒之年，统治者为了长远利益，往往采取一些损上益下的救灾措施，如散赈、平糶等。《周易·益卦·彖传》曰：“损上益下，民说无疆。”意思是统治者自损以益民，民被其泽而欣悦无限。乾隆帝深明此理，注重在适当的时机蠲免赋役，施惠于下民。三年，京城附近雨泽愆期，百姓饥肠辘辘。谕曰：

现今米价腾贵，百姓嗷嗷待哺，此即所谓不时之需矣。若坐视民食之艰，而不为通融接济，则积米在仓，将欲何所用之？《易》曰：“损上益下之谓益。”此不易之至理，尔等皆当留心民瘼，凡有可以裨益民生之处，或公同奏请，或各抒己见，不必瞻顾吝惜，务使闾阎均沾实惠。^②

三十七年，他又论《易经》“辅相天地之宜”句，曰：

盖裁成所以制有余，辅相所以补不足，制有余为差易，补不足为实难。今夫水旱不齐，苟非为君者，勤恤民隐，赈灾济困，则赤子之转于沟壑者，将谁赖乎？故《泰》之中即有平陂往复之象，是在有辅相之责者，有孚惠心，补其不足，庶乎常保其泰，而得天地之宜，可不慎哉。^③

这些都体现了乾隆帝勤恤民隐、赈灾济困的民本情怀。

民众的物质生活有了保障，并不意味着社会已经得到治理。若要实现百姓安居乐业，社会重熙累洽，则教化与刑法缺一不可，二者必须兼施并用。《周易·临卦·大象传》曰：“君子以教思无穷，容保民无疆。”乾隆帝释曰：

① 《清实录》之《高宗实录》卷七〇，乾隆三年六月乙未条。

② 《清实录》之《高宗实录》卷六六，乾隆三年四月甲申条。

③ 《清实录》之《高宗实录》卷九〇二，乾隆三十七年二月己巳条。

《易》道广大无不备，体以示其象，德以寓其理，阐天地自然之蕴者，其惟极深研几之圣人乎。试观泽上有地，临之象也。悦以强教，顺以含容，临之理也。具其象而理或乖，玩辞者其何所从焉。泽上有地，人咸知其为临之象矣，而因悦之教与顺之容，更识临之理。教而不养，操切之政也。养而不教，姑息之为也。从古尽临之义者，舍是其何以为治民之急务哉？且也教与养亦相资而不可离者，是故无包荒之量，则振德之心究不能至诚无斁也。鲜纳污之德，则虚受之怀究不能广大无限也。人徒知教养之宜并行，而不知教正所以为养，养正所以为教也。有临民之责者，所宜视为一事，而日勉焉弗遑也。^①

统治者不仅养民，而且还要教民，以无穷的心思对人民实行教化，使之知礼义廉耻，形成良好的民风民俗。礼仪道德的教化可以使社会移风易俗，百姓归心向善，但民众的思想道德并非整齐划一，终有顽暝不化者，这就需要发挥刑法的强制效力。乾隆帝曾下令撰修《大清律例》，书成后，他为之作序，论述了古圣人制定刑法的情况、运用刑法的原则等。他借鉴了《周易》的刑法思想，征引了《旅卦·大象传》“君子以明慎用刑而不留狱”句。《序》文曰：

於戏！五刑五用，以彰天讨而严天威。予一人恭天成命，监成宪以布于下民，敢有弗钦。虽然，有定者律令，无穷者情伪也。《易》曰：“君子以明慎用刑而不留狱。”《书》曰：“式敬尔由狱，以长我王国。”忠信之长，慈惠之师，尚其慎厥用，敬厥由体钦恤明允之意，率义于民，秉彝，克协于中，以弼予祈天永命，允升于大猷。从事于斯者，胥懋敬哉！^②

这体现了乾隆帝慎重刑狱的思想。

以上叙述并不足以概括乾隆帝的御民策略，仅仅就其与易学密切相关的几点作一简略叙述，以展现易学对他的濡染和影响。

在古代，《周易》一书往往被看成是一部富涵政治理论的治国宝典。如郑

^① 《乾隆帝御制文集·初集》卷二，《经筵御论》，“大清律例序”条。

^② 《清实录》之《高宗实录》卷一三一，乾隆五年十一月庚申条。

玄曾说：“凡《易》八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。”^①历史上的许多改革家、政治家都研读《周易》，并以易学思想指导自己的改革事业和政治实践。如唐代柳宗元、刘禹锡等人的永贞革新，宋代范仲淹的庆历新政、王安石的熙宁变法，明代嘉靖新政、张居正改革，晚清维新变法等社会改革，都有易学革故鼎新、拨乱反正之论在其中发挥或隐或显的重要作用，都是“《易》穷则变，变则通，通则久”的变通理念在社会政治领域的具体实践，都反映了易学的“涉世妙用”的实践功能。这些政治家有的有易学著作（如王安石著有《易解》），有的没有易学著作，但总体来说，他们都以易学思想作为从事改革事业和社会政治实践的重要理论指导，都与易学有着千丝万缕的联系。因此，我们研究这些历史人物的易学思想时，应该将他们的传世文献和政治实践紧密结合起来，进行全面、系统的考察，而不应仅仅局限于考察、研究他们的传世之作。但是，到目前为止，学术界对那些深受易学思想沾溉却没有易学著作传世的人物尚缺乏足够的探讨，这在一定程度上限制了易学史研究的广度和深度。我们认为，只有将历史人物的易学著作和他们的社会实践结合起来进行通观考察，才能深刻、全面地揭示易学在历史上的地位和影响。从这一意义上说，乾隆皇帝理所当然地应该成为我们研究易学史时须重点关注和考察的对象。

作者单位：北京市昌平区十三陵特区办事处

^① 郑玄：《易纬通卦验》，中华书局1991年影印本。

《周易》认识世界的元创性

——医易同源今说

刘长林

摘 要：《周易》与《内经》以时间为本位看世界，认阴阳四时为万物之根本，把对象视做自为自治的主体，故采取顺自然而赞化的方式对待万物和人之生命的诊治。《周易》与《内经》从天地的大视野中看人，着重研究天地大整体关系对万物和人之生命的作用和影响。由是认定整体决定部分，认识以保持对象的自然整体状态为前提，因此认识的层面定位在现象上，现象的实质是自然整体关系。《周易》与《内经》的哲学不是唯物论，是以元气为本的关系论。唯物论必定导致还原论。还原论与气本关系论系两条互斥的认识路线，其认识结果对称互补，却永远不能融通。

关键词：时间 关系 实体 现象 自然整体

唐人孙思邈说过，不知易，不足以言太医。明代张景岳撰《医易义》，阐发医易同源之理，影响巨大。他说：“矧天地之易，外易也；身心之易，内易也。”“然神莫神于易，易莫易于医，欲该医易，理只阴阳。”张氏把医易同源归于阴阳，很对。但是，阴阳之道作为万物之纲纪，它毕竟是一条《周易》时代已被人们发现并确立下来的规律。之所以如此，其背后一定有深层的根源，有与西方人不同的思维方式和宇宙理念，正是这种特殊的思维方式和宇宙理念使中国人推崇阴阳，创建了易学，同时也创建了中医。因此，思考医易同源，应当进一步到阴阳背后，寻找产生阴阳之道的认识论基础。这对于深入理解《周易》和中医，把握中国科学文化体系的特质，厘清中西文化的分野，必不可少。

中医学是独立于西医学之外，而与之并行的另外一门有着完整理论和实践体系的医学科学。其理论奠基于《黄帝内经》，故可以通过《内经》和《周易》这两部经典的对照，来探讨医易同源之说。

一、天下随时，以时为正

任何事物都有时间和空间两个方面，时空是事物存在最基本的形式，也是一切现实存在最基本的属性。时间空间不可分割，但又是两个不同的各具特殊意义的方面。因此，人们在对待（认识、审美、敬畏）世界时，对时间和空间这两者必定有所选择，或以空间为主，时间为辅；或以时间为主，空间为辅，而不可能同时并重。因为人的感觉和意识，在同一时间只能有一个注意中心。

检讨人类数千年文明的历史和现状可见，西方文化的主流，是以空间为主审视世界所形成的文化；中国传统文化的主流，是以时间为主审视世界所形成的文化。《周易》和《内经》正是由中国传统的时空选择创立的科学巨著。

《易经》用六十四卦所描述的宇宙，是一个永不停止地演进着的大化流行的过程，其本旨在于“彰往而察来”，把时间变化看做有内在联系的整体，将事物演进的时间规律作为研究和应用的主要课题。魏王弼说：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。”“是故，卦以存时，爻以示变。”^①王弼所说的“时”，指由时间条件所形成的时势、时机、时相、时变等，正是时间性规律。

《易传》则更加明确地从时间的角度，看待天地万物：

“天下随时，随时之义大矣哉！”^②

“损益盈虚，与时偕行。”^③

《易传》强调，宇宙主要是一个时间的演化过程，它说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦见吉凶，吉凶生大业。”“天地之大德曰生。”^④

我们知道，“生”必以时间变化为其存在的主要形式。与之不同，西方哲学则把宇宙看做是既成万物的并列杂陈，无论在时间上往前或往后推到多么遥远，万物无论发生了多么大的变化，它们永远是既成的并列的存在。所以西方传统的宇宙观是以空间为本位的，而《周易》的宇宙观则以时间为本位。

鉴于此，《易传》主张，人的行为也应首先考虑与时间过程和时间规律相

① 《周易略例》。

② 《周易·随卦·彖传》。

③ 《周易·损卦·彖传》。

④ 《周易·系辞下》。

合。它说：“君子终日乾乾，与时偕行。”^①“先王以茂对时育万物。”^②“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”^③“变通者，趣时者也。”^④

在这一根本上，《内经》与《周易》完全一致，它也以时间为本位，把人和天地万物看做是一个统一的生命过程。其直白而集中的表述，见《素问·四气调神大论》：“夫四时阴阳者，万物之根本也。所以圣人春夏养阳，秋冬养阴，以从其根，故与万物沉浮于生长之门。逆其根，则伐其本，坏其真矣。故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也，逆之则灾害生，从之则苛疾不起，是谓得道。”

阴阳的本始表现即昼夜四时，四时阴阳正是天地大系统所显示出来的时间。《内经》以四时阴阳为人和万物的根本，可见是要从具体的时间过程研究人与万物的死生、沉浮、终始等一切变化规律。更要注意的是，《内经》把顺从时间所显示出来的规律，如春夏秋冬、黑夜白日等，视为“得道”。这就表明，《内经》之“道”的实质是时间，是时间的根本特性与规律，其实际显现就是阴阳。

《内经》说：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。”^⑤《易传》则说：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”^⑥两者之论，实出一辙，都是将本于天地大系统之时间的道，作为自己的出发点。认为顺之则生，逆之则死，养生医疗如是，人类的一切活动皆如是。

由时间之道引导出来的，关于世界的最重要的概念，就是“无”和“无为”。《易传》说：“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”^⑦“神无方而易无体。”^⑧

这两段传文中的“易”，可以理解为《易经》，但首先是指宇宙大化流行的本源，与老子的“道”相当。“神”，则指易生化万物的功能和动作。易作为宇宙之本原，它无体，即无形，无方，即无思，无为而寂然。意思是，易是实实在在的本原存在，但没有任何规定性，没有分别，故无形。其生化万

① 《周易·文言》。

② 《周易·无妄·象传》。

③ 《周易·艮卦·彖传》。

④ 《周易·系辞下》。

⑤ 《素问·阴阳应象》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

⑥ 《周易·系辞上》。

⑦ 《周易·系辞上》。

⑧ 《周易·系辞上》。

物的行为无行迹，无预设，无所执，故无方；全靠一时所感，故有无限生化、造作万物的能力。老子说：“道常无为而无不为。”^①《易传》与老子相通。

“无”和“无为”，在《内经》中用“清静”表述。《内经》说：“天气清静，光明者也；藏德不止，故不下也。天明，则日月不明。”^②“苍天之气，清静，则志意治。”^③

“清静”，是对天、对天之气的描述。天之气即所谓元气，也就是天之本。说天或天气清静，指天没有任何规定、任何预设，完全无分别，无限界，是彻底空寂的存在，即老子“有生于无”之“无”。

正是由于天之气是无规定、无分别的实在，所以无形、无界，具有无限的潜能，能够在自然运化中生出无限多种的事事物物，并使它们各自展现自己的特殊禀赋和特殊品性，故曰：“天气清静，光明者也。”“光明”，指天气令所生万物各显自性而明亮于世。“藏德”，即老子所说的“不德”；“藏德不止”，相当于老子所说的“上德不德，是以有德”^④，意思是，天之气由于空寂不执，潜藏生长的无限可能，因此天的生化运动永无休止，永不衰竭，“故不下也”。

如果天之气有某种规定和分别，即老子所说，不是“不德”，而是“不失德”^⑤，那么天就有所执，它的生化能力就会受到所执、即其规定和分别的限制，因而不可能无限地生化。其规定和分别还会干预已生之物，使已生之物不可能充分显示其性，故曰：“天明，则日月不明。”

天气由于清静无规定，对已生万物推动而不干预，所以万物能够依其禀赋和本性自然运行，从而能够形成和谐的秩序，故曰：“清静，则志意治。”

《内经》为什么会认定天气清静？《周易》为什么会认定“易”无思、无为、无体？这两个问题实际是一个问题，一个答案。就是它们都从时间的角度看万物，视万物为一个终始生化的过程，于是追根问底，就要去寻找“生”出万物的最初之原。而这个最初之原不可能有形有定。因为，凡有形有定之物，必有其“生”者，而不是本原，且不可能由它这个有限之物而“生”出无限万物。这样推究上去，那个生化世界的“易”或天之“气”，则必定“清静”，必定为“无”。

① 《老子》第37章。

② 《素问·四气调神》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

③ 《素问·生气通天》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

④ 《老子》第38章。

⑤ 《老子》第38章。

如果从空间角度看世界，万物是既成的并列的存在。同样对万物的存在进行追根问底的探察，即寻找万物的本原，认识的指向则会朝着造就万物的实体前进。古希腊的元素说，以水、火、气、土等具体的物质存在为世界的本原，原子论则认为，万物最终是由不可再分的原子实体构成。西方近现代哲学的实体、物质等概念，也都是作为造就万物的原本而被使用。可见，以空间为本位，所谓世界的本原，不是指历史演进的本始根源，而是指造就万物的本始材料。这种本始材料作为存在，一定有分界，有限定，有某种具体的空间属性，否则就不可能成为造就万物、构成一个空间世界的本原。因此，它们（包括现代科学与哲学所说的物质）一定是“有”，而不可能是“无”。由此出发，即使思维转向时间，研究历史发展，无论往前往后追踪多远，其存在形态发生怎样的变化，世界永远是一个既成的实体性的存在。西方哲学即如是。

以上就是中国宇宙观与西方宇宙观的根本区别。

西方宇宙观既然从本始材料的角度去思考世界的本原，那么在考察每一具体事物时，就首先不会考虑它是怎么演生来的，而是首先要确定构成它的实体是什么。然后在此实体基础上，再去考察事物的运动变化。这样就决定了必须将对象加以分解、切割、控制，才有可能进行认识活动。否则，就不可能弄清楚它是由什么和怎样造就而成的。今天，以物质结构为核心的西方科学，包括现代系统科学、复杂性科学以及大爆炸理论等等，就是沿着这样的思路发展起来的。

中国宇宙观与之不同。《周易》和《内经》把世界看做是一个由“易”或清静之天气演生而形成的流行过程。因此，其作者把时间过程视为世界和万物存在的根本，这个时间过程又是一个自然进行的“生”的过程。由“易”或清静之天气生出品类繁多的万物，其中每一步都是创造。而创造的实现者和推动者，正是“易”或清静之天气，其创造就体现在万物的生化过程之中。因此，探察万物和人的“生”的过程和规律，把握“易”或“气”的“生”的作用，就成为认识活动的目标。

以创造性的“生”为核心的宇宙观和认识取向，就决定了《周易》和《内经》要把宇宙和万物当做有自为自治能力的主体来对待。这样的“主体”，就是自然状态下的整体。所以，维护和不破坏事物的自然整体状态，就成为中国传统认识的前提条件。

《周易》说：“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。”^①“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”^②“乾坤，其《易》之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”^③“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”^④

天地阴阳生万物，万物“各正性命”^⑤，为其天然禀赋。万物所禀，又分阴阳。万物之阴阳相合，则继续生化。表明天地万物，因皆禀赋阴阳之性，故能自为自治，自行生化。《周易》主张顺从天地万物自然禀赋之性命，以了解其自然生化的行为（“以体天地之撰”），以把握其自然状态下的生化规律（“以通神明之德”）。自然状态下的生化规律，归根结底是阴阳之道的体现。故依阴阳之道行事，势必有利于万物按其本性自然生化，自然成就。性命即自然，“顺性命之理”即依循自然之整体。可见，《周易》所倡导的认识和实践，是在尊重事物的自然整体状态下进行的。

《内经》说：“是以圣人为无为之事，乐恬淡之能，从欲快志于虚无之守，故寿命无穷，与天地终。此圣人之治身也。”^⑥

“为无为之事”，本来是指清净之天气，无任何预设和既有规定以生养万物，也不用任何预设和既有规定宰制、干预万物。正如老子所说：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”^⑦圣人处世，包括治身，就像清净之天气、即道那样，一切依顺自然，并以此为自己的志愿和快乐。此即圣人长寿的秘诀。

“治身”即修身，既包括道德和智能的修养，也包括养生和诊疗。由上引文可认定，“为无为”，系《内经》为中医药学奠定的根本理念。

“为无为”，即依顺自然，绝不是无所作为，也不是有所为有所不为。老子说：“以辅万物之自然而不敢为。”^⑧“不敢为”，是指不破坏事物的自然整体和自然生化，尊重万物所禀赋之性，这是一切作为的前提，也是中医药行为，包括中医药现代化一切做法的底线。“辅万物之自然”，是指赞化万物，帮助万物按其所赋之性自为、自治。因万物而赞化，就是“为无为”之大作为。

① 《周易·系辞下》。

② 《周易·说卦》。

③ 《周易·系辞下》。

④ 《周易·系辞上》。

⑤ 《周易·乾卦·彖传》。

⑥ 《素问·阴阳应象》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

⑦ 《老子》第51章。

⑧ 《老子》第64章。

因此,《内经》说:“未有逆而能治之也,夫惟顺而已矣。”^①“从阴阳则生,逆之则死;从之则治,逆之则乱。”^②“苍天之气清静,则志意治,顺之则阳气固,虽有贼邪,弗能害也,此因时之序。”^③“天气清静……唯圣人从之,故身无奇病,万物不失,生气不竭。”^④“神转不回,回则不转,乃失其机。”^⑤

时间不可逆转,万物的生化只沿着一个方向前进。故《内经》依从时间之道,把人和万物看做自行生化的主体,主张“治”的根本原则是“顺”,即赞化,即辅赞人与万物的自为自治。《内经》说:“无代化,无违时,必养必和,待其来复。”^⑥此语可视为贯穿中医诊治的全过程。不言而喻,因万物而赞化,必养必和,其中包含无量的认识和作为。《周易》所说的阴阳,同样是时间之道,同样包含无量的认识和作为。

西方科学和西医以空间为本位,把对象视为纯粹的客体,以实体本原论为出发点,故主张通过调整和修善对象的物质构造,以使对象恢复原状。所以西医诊治在形体构成上比较直接,但遗弃且会损伤人身本有的自为自治的整体机能。现代西医虽然也十分重视人的发育过程和遗传基因的研究,但它坚持从物质和元素构成上来探索这些属于时间范畴的问题,认为生命的时间过程,不过是物质构造和物质形体的变化过程,故其对遗传和发育过程的诊治,也总是在物质构成上着力。这仍然是以空间为主看世界,看生命。

中医以时间为本位,视对象与自己同为主体,生命是主体自然生化的过程,故诊治的根本宗旨,是恢复和提高生命主体作为自然整体的自我调节机能。这种诊治,虽然在形体修复上不直接,但不仅较少副作用,从医理上看,其疗效不容低估。因为“天之气”,即化生万物和人之生命的元气,既然能够从无生有,化出万物,其生成妙化的伟力无可限量。而中医养生和治疗,其要正在于补充和提升人身之元气。

二、整体产生和决定部分

空间可以分解,惟分解才充分显示空间。因此以空间为本位看世界,世

-
- ① 《灵枢·师传》,参见《灵枢经》,明代赵府居敬堂刊,人民卫生出版社1979年版。
 ② 《素问·四气调神》,参见王冰注《黄帝内经素问》,人民卫生出版社1963年版。
 ③ 《素问·生气通天》,参见王冰注《黄帝内经素问》,人民卫生出版社1963年版。
 ④ 《素问·四气调神》,参见王冰注《黄帝内经素问》,人民卫生出版社1963年版。
 ⑤ 《素问·玉版论要》,参见王冰注《黄帝内经素问》,人民卫生出版社1963年版。
 ⑥ 《素问·五常政》,参见王冰注《黄帝内经素问》,人民卫生出版社1963年版。

界万物作为整体皆由其部分所组成。要说明整体，则必须弄清楚部分。故空间的整体观是从部分看整体，部分是基础，是原本。这就决定了西方科学和传统西医必定走分析还原之路。而在分析还原的基础上，再综合而成的整体，属于合成的整体，虽然也有功能属性，但永远不是生命的整体。因为生命是自然生成的整体，不可分解，也不可合成。

时间不可分解，以时间为本位看世界，就会把世界万物视为自然生成的整体，生命过程的整体。这样的整体也就是自为自治的主体。在生化的时间过程中，是整体（主体）生出和决定部分，所以时间的整体观，是从整体（主体）看部分，整体是基础，是原本。《周易》和《内经》就是这么做的。

《周易》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”^①“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆；含弘光大，品物咸亨。”^②“天地设位，而易行乎其中矣。”^③“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”^④

《周易》中，天地最大，是产生万物的大环境，万物由这个大环境孕育、植养而成，且万物的本性和未来演进，也由天地这个大环境所决定，故天地整体为万物生成和运变之本。而《序卦》对万物万事生成过程的描述，则把自然形成的整体又分为不同的层次。天地为最大最高的整体，其次是万物，依次下推是男女、夫妇、父子、君臣、上下、礼义，等等。万物万事最后的根本是天地，而每一层的整体又是直接产生下一层事物的根本。概括起来说，就是强调自然生成的整体决定自然生成的部分，以整体为本位，着重整体对部分的生成和决定作用。

《内经》遵循与《周易》相同的整体观，它说：“言人者，求之气交……上下之位，气交之中，人之居也。”^⑤“天覆地载，万物悉备，莫贵于人。人以天地之气生，四时之法成。”“天地合气，命之曰人。”^⑥

① 《周易·乾卦·彖传》。

② 《周易·坤卦·彖传》。

③ 《周易·系辞上》。

④ 《周易·序卦》。

⑤ 《素问·六微旨》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

⑥ 《素问·宝命全形》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

这两段经文中的“气”，不可按物质元素的观点理解，而是指天地大环境中的关系、作用和信息。《内经》从天地的大视野中看人，强调人在天地四时的大整体关系中生成和存在，故着重研究这个大整体关系对人的生命的作用和影响。

《内经》又说：“夫自古通天者，生之本，本于阴阳。”^①“天地之间，六合之内，其气九州、九窍、五藏、十二节，皆通乎天气。”^②

《内经》认为，人受天地大环境的决定和影响，人之生命能够存在和延续的根本，在于与天之气相通，因为天之气是生命之源，是维持生命的保证。“天之气”与宇宙相等，是最大最本始的整体，就是“道”。

这种整体决定部分，从整体看部分的思维取向，可称为“以大观小”。它不仅成为中国传统的认识方法，也是中国传统的审美原则。宋人沈括说：“又李成画山上亭馆及楼塔之类，皆仰画飞檐。其说以谓自下望上，如人平地望塔檐间，见其榱桷。此论非也。大都山水之法，盖以大观小，如人观假山耳。”^③

中国艺术在表现审美对象时，要求从整体的视角来表现局部。沈括反对从下望上，以小观大，实际是反对立足局部，从一个固定的局部视角观察整体对象。所谓“以大观小”，就是居高临下，横观纵览，以整体统率局部。中国画正是要表现审美对象的整体风貌美，“其神气飘然在烟霄之上”。传统西画讲究严格的可用数学测定的定点透视原则，是立足局部，从局部出发来展现整体。

在思维方式上，易、医、画同行。中医藏象经络学说，五藏应五时，脉象应四季，十二经应十二月，五藏六府及人体相关部位、功能依五行归类，而与五星、五气、五味、五色、五声、五方等构成统一的大系统，还有六淫病因、药物的四气五味归经，五运六气学说，等等，都是按照以大观小原则形成的医学理论。

西医则相反。现代西医虽然也十分重视整体，注意人身整体的平衡，但它坚持立足于物质元素、细胞、分子、原子来确认、说明和调节整体的正常与异常。因此，西医的思路是以小观大。

西医和西方科学把组成部分视为整体生成的根本，所以势必走分析还原之路，从而把认识的层面定位在现象背后的内在本质和实体构成上。《周易》

① 《素问·生气通天》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

② 《素问·生气通天》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

③ 《梦溪笔谈·书画》。

和中医认定整体决定部分，认识以保持和不破坏自然整体状态为前提，走顺自然而赞化之路，因此认识的层面定位在自然整体所呈现出来的现象上，认识的目标在于发现现象本身的规律和本质，而它们属于事物的自然整体领域。

《周易》说：“是故法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；县象著明莫大乎日月。”^①“天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之。”^②“是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”^③“《易》……参伍以变，错综其数：通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。”^④“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”^⑤“是故《易》者，象也；象也者，像也。”^⑥

以上几段传文表明，《周易》认识世界，其关注的层面是自然状态的现象。“仰则观象于天，俯则观法于地”，“法象莫大乎天地”。其中“法”，也是“象”。此“象”，即自然状态下的现象，是仰观俯察所要研讨的对象。“通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象”，显示圣人做六十四卦及所有认识活动，其为自己规定的任务，正是要把握现象本身的规律和道理。“天垂象，见吉凶，圣人象之”；“而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”；“于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”，指明认识和认识的结果，如《易经》的卦与辞，是以象的形式揭示天地之象的规律与本质。

《周易》与中医学最重要的概念是阴阳，而阴阳正是天地法象的核心规律。《内经》说：“故积阳为天，积阴为地。阴静阳躁，阳生阴长，阳杀阴藏，阳化气，阴成形。”^⑦“故清阳出上窍，浊阴出下窍；清阳发腠理，浊阴走五藏；清阳实四支，浊阴归六府。水为阴，火为阳；阳为气，阴为味。”^⑧

可见，阴和阳在人身和天地间表现为不同的性能和作用，如“为天”，“为地”，“静”，“躁”，“生”，“长”，“杀”，“藏”，“化气”，“成形”，“出上窍”，“出下窍”，“发腠理”，“走五藏”，等等。这些性能和作用以及它们

① 《周易·系辞上》。

② 《周易·系辞上》。

③ 《周易·系辞上》。

④ 《周易·系辞上》。

⑤ 《周易·系辞下》。

⑥ 《周易·系辞下》。

⑦ 《素问·阴阳应象》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社 1963 年版。

⑧ 《素问·阴阳应象》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社 1963 年版。

所显示的规律，正是现象形态的存在。总括起来，“水火者，阴阳之征兆也”^①。凡具有水所呈现象之特征的性态，为阴；凡具有火所呈现象之特征的性态，为阳。阴阳是对事物性态的描述和概括，是现象本身、即事物之“自然整体”的本质和规律。

中医藏象理论，则是以象定藏。其建立的前提，不仅是有生命的活着的人，而且是自自然然地活着的人，也就是作为自然整体的人，否则就没有或不是中医所谓的藏象。“象，形象也。藏居于内，形见于外，故曰藏象。”^②“形见于外”，即“象”现于外。藏和象表里相应，构成人身若干子系统。全身主要有肝心脾肺肾五藏，胆小肠胃大肠膀胱三焦六府。每一藏府，都是由居于内的一个藏或府与见于外的一组象相合而成，由是形成中医的藏府概念。这些概念固然有解剖学的内涵作支撑，但起统摄和决定作用的是见于外的象。藏府概念虽然以藏和府的称谓名之，但藏和府的生理病理意义却主要（不是全部）由见于外的象和象之间的关系来界定。

人居于天地气交之中，故见于外之“象”不仅与居于内之藏相通，而且与天相通，此为“生之本”^③，故身表之“象”还包含天地气交的信息，表达人之生命与天地气交相互感应的状况。可见，中医以象定藏的做法，正是“以大观小”的认识方式在医学上的运用。

三、以“气”为本的关系论，非实体论

唯物论哲学认定，世界万物的本原是物质实体，物质实体是万物运动变化最后的唯一的根据。而物质实体是躲藏在现象背后的存在，因此，唯物论主张要到现象背后去寻找决定事物的本质；本质即物质实体及物质实体之间的关系。在他们看来，现象是不重要的，本质才是一切运动变化的决定者。他们认为，现象只属于事物的内在本质，是事物内在本质的外部表现。内在本质决定整个现象，现象只受制于内在本质。这种哲学忽视了宇宙大环境对每一具体事物的决定和影响，因而在界定本质与现象的关系上，暴露出很大的局限性。从唯物论出发，则必定导致还原论的认识方法，唯物论正是还原论的理论基础。而还原论把事物自身的自然整体关系以及事物与宇宙大环境的自然整体关系都舍弃了。

① 《素问·阴阳应象》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

② 《类经》三卷二，参见张介宾编著《类经》，人民卫生出版社1980年版。

③ 《素问·生气通天》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

《周易》与《内经》的哲学不是唯物论，而是以“气”为本的关系论。《周易》与《内经》将认识的层面定位在自然整体所呈现出来的现象上，而现象的实质是以“气”为本的关系，是事物自身整体关系与宇宙大环境整体关系的整合状态。

《易经》用八经卦六十四别卦再现宇宙过程，八经卦六十四别卦就是用自然关系来说明和界定万事万物：“六爻相杂，唯其时物也。”“爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。”^①而万事万物生成和变化的最终根源，则在于阴阳两极的相推相荡。《易传》在《易经》的基础上，进一步提出：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”^②“刚柔者，立本者也。”^③“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”^④

阴阳是自然整体关系，而不是实体。两仪、四象、八卦、吉凶、大业，都是阴阳关系的体现。《周易》以阴阳为道，以阴阳的相互作用为万事万物生成变化的根源，正是表明《周易》视关系为宇宙之本原。

《内经》说：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，治病必求于本。”^⑤

本者，事物生成之原也。“道”、“纲纪”、“父母”、“本始”、“神明之府”，这些说辞都是对“本”的解释，是“本”的另一种表述。《内经》认为，天地万物运动变化之本是阴阳。故“生之本，本于阴阳”^⑥，病之本，亦本于阴阳。

唯物论和西方科学以物质实体为本，《周易》与《内经》以阴阳为本。阴阳是对性态的描述和概括，但仍然保留象的形式，是不离开现象即自然整体层面的概括，所以《周易》有“圣人设卦观象”^⑦，《内经》有“阴阳应象”之说。阴阳既然表现为象，那么阴阳的实质自然也是关系。请看：

“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。”^⑧

① 《周易·系辞下》。

② 《周易·系辞上》。

③ 《周易·系辞下》。

④ 《周易·系辞上》。

⑤ 《素问·阴阳应象》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

⑥ 《素问·生气通天》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。

⑦ 《周易·系辞上》。

⑧ 《周易·系辞上》。

“刚柔者，昼夜之象也。”^①

“天为阳，地为阴；日为阳，月为阴。”“阴阳系日月。”^②

千万注意，不可按照西方的思维方式从物质实体的角度，理解上面所说的天地日月。上引文的意思是说，天地日月在自然的交错运动过程中，其相互关系所形成的作用 and 影响，产生了两种基本的性态趋向，即阴阳。所以，阴阳的实质不是物质实体，是关系，主要是日月地三者相互运动关系的呈现。受日照射为阳，受月照射为阴；天之影响为阳，地之影响为阴。日月往还，天地动静，就出现了阴阳交替。阴阳在大地上的本始表现即昼夜、四时。昼为阳，夜为阴。春夏为阳，秋冬为阴。这一过程直接显示为明暗、寒热的递换。明暗、寒热系阴阳的基本性态。从此基本性态出发，则引申出动静、进退、出入、升降、内外、显隐、伸收等功能趋向，分属于阴阳两范畴。它们都是运动过程中的关系，是阴阳关系的体现。而按阴阳划分的事物之间，则有同类相应、同气相求和阴阳相使相须的关系。

五行是阴阳的扩展，五行的核心是四时。中国先贤发现，天地万物的生存演化都受阴阳四时的决定和影响，而与四时的递嬗发生相应、相动的联系。于是依此梳理万物之间的互动关系，对万物进行归类：凡是与春季有相应、相动关系的事物，属木；凡是与夏季有相应、相动关系的事物，属火；凡是与长夏（季夏）有相应、相动关系的事物，属土；凡是与秋季有相应、相动关系的事物，属金；凡是与冬季有相应、相动关系的事物，属水。然后进一步发现，木火土金水五大类事物之间还有相生相克、相侮相乘的关系。这样，天地万物就因天地、日月相互运动而形成一个阴阳五行的大关系系统。

《内经》把人的生命、藏象经络、针灸药物以及所有与人相关事物，都放到这个阴阳五行的大关系系统之中来探究，视为其一部分，受其统摄，因而成为一个小的阴阳五行关系系统，并与天地大阴阳五行系统有对应关系和感应关系。《内经》就是通过这些关系来把握世界，把握人的生命和诊断治疗。

由上可见，阴阳五行和在此框架下形成的中医药理论，它们所揭示的是天地万物和人之生命在自然状态下发生的整体关系，是事物自然整体关系的规律。事物的自然整体关系对于事物的生存和发展，起着妙成和推动的作用，其重要性绝不亚于造就事物的物质实体。从妙化和状态的角度看，阴阳的确是万物成毁死生的本根和依据。试想，没有亿万斯年昼夜四时的往来循环，

① 《周易·系辞上》。

② 《素问·阴阳离合论、六节藏象论》，参见王冰注《黄帝内经素问》，人民卫生出版社1963年版。《灵枢·阴阳系日月》，参见《灵枢经》，明代赵府居敬堂刊，人民卫生出版社1979年版。

天地间光凭着分子、原子和各种粒子，是不可能有今天如此多样和如此万千变化的形物、生命类型。

阴阳五行和所有中医药理论的实质既然是自然整体关系，那么就不可能还原为分子原子。因为一旦还原为分子原子，自然的整体关系就必破坏而丢失净尽，而如果维持自然整体关系，又必阻住进入分子原子之路。可见这两个认识方向有互斥性，所以不能同时进行。由于这两个认识过程不能同时进行，同一事物的自然整体关系与其构成的分子原子之间到底是如何衔接、如何融通的，就永远也不可能被人把握，因而成为不可知的领域。

当然，光有阴阳五行这样的概念还不能形成具体的科学理论。但是，阴阳五行能够在中医学中起到“以大观小”的理论框架的作用，而所有与生命和诊疗有关的特定概念，由于都在现象层面，表现为“象”的形式，因而能直接进入阴阳五行所划定的大范围之内，并与阴阳五行概念切合为一体。阴阳五行是最大范围的概念，关于生命和诊疗的具体概念，如藏象经络、辨证论治所涉及的概念，是相对小范围的概念，它们只有范围大小的区别，并无抽象等级高低的不同。而按实际过程和规律将它们组合到一起，就成了“以大观小”的医学理论体系。

总之，《周易》与《内经》以时间为本位看世界，引出顺时为道、以大观小和气本关系论的认识路线。这决定了《周易》与《内经》视万物为受宇宙大环境统摄的有生命的能够自为自治的主体，因而采取赞化育的方式来对待万物，来实现医学诊疗的目标。

作者单位：中国社会科学院

《红楼梦》中的数字象征与道袍之谜

韩增禄

摘 要：从易学文化的角度，通过考察分析《红楼梦》中乾坤阴阳之数字象征，对《红楼梦》中长期以来令人不得其解的“道袍之谜”给出了一个合理的答案，并进一步对《红楼梦》一书的写作主旨及其思想境界即所谓本书的“其中味”提出自己的理解，这具有重要的学术价值。

关键词：《红楼梦》 数字象征 道袍之谜 天干地支 易学哲理

《红楼梦》作为中国古典小说的最高峰，它不仅是对当时社会经济关系、政治关系、人际关系、管理体制、风俗民情等方面的真实写照，而且还体现了作者极为丰富的文化修养及其表现手法。从全书特别是前八十回的内容来看，作者在诗词、歌赋、佛学、哲学特别是易学以及建筑文化等方面，都有很深的造诣。因此，我们在阅读《红楼梦》这部著作的时候，每次都可以从不同的侧面去领略其中的奥妙和作者的良苦用心。

然而，其中有三个问题，长期以来令人不得其解。其一，是《红楼梦》版本差异的问题，即诸多版本对《红楼梦》第十七回关于道袍数量的描述，究竟孰是孰非？其二，是《红楼梦》原著的写作主旨问题，即《红楼梦》原作究竟是写什么的？其三，是《红楼梦》原著的思想境界问题，《红楼梦》第一回诗云：“满纸荒唐言，一把辛酸泪！都云作者痴，谁解其中味？”这里所说的“其中味”应做怎样的理解？

本文试图从易学文化之数字象征的角度，从道袍之谜入手，对上述三个问题进行探讨，以寻求其合理的答案。

一、道袍之谜的问题提出

《红楼梦》第十七回写道：“又有林之孝来回：‘采访聘买得十二个小尼

姑、小道姑，都到了；连新做的二十分道袍也有了。’”^①

这里有一个明显的问题，即：“新做的二十分道袍”分给“十二个小尼姑、小道姑”，该怎么分法呢？于是，就产生了《红楼梦》诸多版本中关于“道袍”数量的不同说法。其中，诸多版本均作“二十分道袍”，惟有金本作“十二分道袍”。对此，人民文学出版社于一九七三年出版的四卷本《红楼梦》的“校记”写道：“‘二十分道袍’，诸本并同。仅金本作‘十二分道袍’，然似不足为据。按道袍二十分，若执以平均分配，则于‘十二个小尼姑、小道姑’在数目上为未合。今姑存原文。”^②该版本的校者，一方面承认“按道袍二十分，若执以平均分配，则于‘十二个小尼姑、小道姑’在数目上为未合”，因而只好“姑存原文”；另一方面，又否定了金本关于“十二分道袍”的说法，认为金本之说“似不足为据”。至于为什么说金本之说“似不足为据”，就无有下文了。更为重要的是，这个“校记”违反了做学问的如下方法论原则：其一是，知道什么说什么，知道多少说多少；只有在研究的基础上，才能做出评论。否则，只能如实报道，立此存照，不下结论。其二是，作为研究性的结论，应当是措辞准确，态度慎重，观点鲜明，语言肯定，而不能妄下结论，或下一个模棱两可的结论。在这里，任何严肃的研究，都不能得出所谓“似不足为据”之类模棱两可的结论。因此，这个问题，至今仍是一个悬而未决的难解之谜，我们姑且称之为“道袍之谜”。

笔者每次读到这里，总有一种十分惊奇而又甚不满足的感觉，犹如在精美的文字链条上遗失了某个环节一样。诚然，在艺术创作中有所谓的“缺陷美”的表现手法。例如：闻名于世的那座缺少双臂的维纳斯雕像，就是一个典型。这种表现手法，可以引导人们在整体上把注意力集中在作者所要表现的形体美的主要部位，同时又给人们留下一个广阔而神秘的想象空间，以增强其艺术魅力。对此，人们可以做出无限多种可能的想象，而不必用任何一种想象来“弥补”其断臂之不足。否则，其效果将会适得其反。在这个意义上，作为中国古典文学名著的《红楼梦》，也有类似之处。其中，前八十回是曹雪芹的原作。后四十回，是高鹗的续书。由于种种原因，续书之弊端迄今都难以避免。因此，有所谓“狗尾续貂”之说。俞平伯先生曾撰文“论续书底不可能”，并认为：“凡书都不能续，不但《红楼梦》不能续；凡续书的人都失败，不但高鹗诸人失败而已。”^③然而，我们这里所说的情况却大不相同。

① 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第199页。

② 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第200页。

③ 俞平伯：《红楼梦研究》，人民文学出版社1973年版，第1页。

这里所讨论的不是如何为《红楼梦》续书的问题，而是如何理解其流行版本中在语言文字上的逻辑合理性问题。这种讨论，不仅无伤于其艺术魅力，而且会有助于我们理解和把握其内在逻辑上的首尾一贯性。因而，这是一种有意义的和具有可行性的探讨。

那么，我们能否解开以及如何解开上述悬而未决的“道袍之谜”呢？笔者通过对《红楼梦》全书特别是其前八十回的反复研读，深感“道袍之谜”是有解的。为此，我们可以把《红楼梦》中的“道袍之谜”分解为如下两个问题：其一，是在“十二个小尼姑、小道姑”中，究竟有几个“小道姑”？其二，是《红楼梦》诸本作“二十分道袍”与金本作“十二分道袍”，究竟哪一个更加合理？其中，前者是根本性的问题，后者是从属性的问题。因为，只有确定了“小道姑”的具体人数，才能够判断“道袍”的合理数量。所以，分清“小道姑”的数量，乃是整个问题的关键。而解开这一难题的出路，可以从本书的整体思想以及作者在本书中一贯运用的数字象征之表现手法中，得到有益的启示。

二、闺阁昭传的数字象征

《红楼梦》中的数字象征，与《红楼梦》一书的主旨密切相关。然而，人们对曹雪芹原著《红楼梦》一书的写作主旨的理解，可谓见仁见智，众说纷纭，莫衷一是。其中，有早期“红学”家的“作者自传”说；有长期以来在民间流行较广的“宝黛爱情”说。有20世纪50年代以来，在中国具有权威性的“阶级斗争”说^①。以上各种理解，都无助于解读《红楼梦》一书中的数字象征与后来所谓的道袍之谜。

从方法论的角度来看，后人研究前人的原著，一向有如下两种思路和途径，即注书与读书。以《周易》一书的研究为例，《易经来注图解·读瞿唐来夫子易注要说》曰：“善注者，以经注经，不以我注经。善学者，以我读经，不以经读经。”冯友兰先生则称之为“照着讲”与“接着讲”。所谓“照着讲”，是指从事其文字、内容方面的训诂和考证。其目的在于探求《周易》经、传的本来面貌，而不能把读者自己的见解当做是原著作者的思想。所谓“接着讲”，是指解释和阐发其中的象数义理。其目的在于揭示《周易》经、传中所蕴含的道理，或借着对《周易》经、传的探讨来阐发自己的易学观，

^① 参见《红楼梦·前言》，人民文学出版社1964年第2版。

并提出一套自成体系的易学理论，而不能成为书本的奴隶。恩格斯在谈到研究和利用他人著作的科学方法的时候，曾经指出：“对于一个研究科学问题的人来说，特别要紧的是，在利用一些著作的时候，对这些著作，要学会按照著作者著作的原样去进行研读；并且特别要紧的是，不把著作中原来没有的东西夹插进去。”^①

按照上述研读和利用他人著作的方法论原则，要了解《红楼梦》一书的主旨，最好的途径就是尊重其作者自己的表述。其实，《红楼梦》一书的作者，在第一回中，已经“提醒阅者”：“使闺阁昭传”即“是此书本旨”。^②从《红楼梦》一书前八十回曹雪芹原著的整体思想及其开卷所言来看，它是作者因顾忌当时的政治环境，而以“闺阁昭传”即所谓“写儿女之笔墨”的面目出现的一部小说。在这部作品中，作者主要是通过对一些“女子”之身世、性情、才能、人格及其人际关系、人生命运的考较、描写，来阐发其“一把辛酸泪”之人生感悟的。作者通过本书的重要人物贾宝玉等人之口，对于在中国历史上数千年来占据统治地位的“重男轻女”的世俗偏见，进行了无情的嘲弄和鞭笞。对此，作者在本书的头两回中已经作了反复的交待。例如，《红楼梦》第一回的标题就叫做“甄士隐梦幻识通灵 贾雨村风尘怀闺秀”。作者在这一回中，开宗明义地写道：“书中所记何事何人？——自己又云：‘今风尘碌碌，一事无成，忽念及当日所有之女子，——细考较去，觉其行止见识皆出我之上；我堂堂须眉，诚不若彼裙钗；我实愧则有余，悔又无益，大无可如何之日也！’”^③并声称：“历来野史”中所描写的人物，“竟不如我这半世亲见亲闻的几个女子”。^④在题为“贾夫人仙逝扬州城 冷子兴演说荣国府”的第二回中，作者借贾宝玉之口说：“女儿是水做的骨肉，男子是泥做的骨肉，我见了女儿便清爽，见了男子便觉浊臭逼人！”^⑤而且，“必得两个女儿陪着我读书，我方能认得字，心上也明白；不然，我心里自己糊涂。”并强调说：“这‘女儿’两个字极尊贵极清净的，比那瑞兽珍禽、奇花异草更觉希罕尊贵呢！你们这种浊口臭舌，万万不可唐突了这两个字，要紧，要紧！但凡要说的时节，必用净水香茶漱了口方可；设若失错，便要凿牙穿眼的。”

① 马克思《资本论》第3卷编者序，见于马克思《资本论》第3卷，人民出版社1966年第2版。

② 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第1页。

③ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第1页。

④ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第3页。

⑤ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第19页。

贾雨村在介绍与贾宝玉同“一派人物”的金陵甄家那位公子时，说他“暴虐顽劣，种种异常；只放了学进去，见了那些女儿们，其温厚和平，聪明文雅，竟变了一个样子。因此他令尊也曾下死笞楚过几次，竟不能改，每打得吃疼不过时，他便‘姐姐’‘妹妹’的乱叫起来。后来听得里面女儿们拿他取笑：‘因何打急了只管叫姐妹作什么？莫不叫姐妹们去讨情讨饶？你岂不愧些！’他回答得最妙，他说：‘急痛之时，只叫“姐姐”“妹妹”字样，或可解疼，也未可知，因叫了一声，果觉疼得好些，遂得了秘法，每疼痛之极，便连叫姐妹起来了！’”^①在以后的许多章回中，都有散见的类似描述。例如，在题为“俏丫鬟抱屈夭风流 美优伶斩情归水月”的第七十七回中，宝玉看到周瑞家的对司棋发躁时，恨道：“奇怪，奇怪！怎么这些人，只一嫁了汉子，染了男人的气味，就这样混账起来，比男人更可杀了！”^②在第五十九回中，春燕笑道：“怨不得宝玉说：‘女儿未出嫁是颗无价宝珠，出了嫁不知怎么就变出许多不好的毛病来；再老了，更不是珠子，竟是鱼眼睛了！’”^③等等。总之，以描写女子为主而“使闺阁昭传”，是《红楼梦》的显著特点。正如《红楼梦》脂本开卷之“凡例”（又称“《红楼梦》旨义”）所说：“此书只是着意于闺中。故叙闺中之事切，略涉于外事者则简，不得谓其不均也。”^④

从《红楼梦》中所采用的寓意手法来看，利用“十二”这一数字来隐喻和象征女性之处，尤为引人注目。“十二”，是与“地支”相关的数字。在中国传统文化里，“天干”之数为“十”，又称“十天干”，即“甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸”；“地支”之数为“十二”，又称“十二地支”，即“子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥”。“十天干”和“十二地支”，又简称“干支”，取义于树木的干枝。在中国历史上，“干支”一说由来已久。“干支”之数“十”和“十二”，在不同的领域和场合，有着不同的象征意义。在天文历法中，“十天干”与“十二地支”相互配合而组成的“六十花甲”（在殷墟出土的甲骨文中已有记载），用于“干支纪年”。在周年的计时中，用“十二地支”表征十二个月。在周天的计时中，用“十二地支”表征十二个时辰。在生辰属相中，用“十二地支”表征十二生肖，即所谓“子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、

① 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第21页。

② 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第996页。

③ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第750~751页。

④ 人民文学出版社编辑部编：《红楼梦研究参考资料选辑》第一辑，人民文学出版社1973年版，第66页。

酉鸡、戌狗、亥猪”（中国人无论男女老少，每人都有一个生肖属相）。在地理方位中，又将干支数字用作辨方正位的一种标志，并与后天八卦（又称文王八卦）相配合，构成“八干四维二十四山（向）”的方位系统。在天地、乾坤、阴阳以及性别上，又常常用“十天干”象征阳性和男性，用“十二地支”象征阴性和女性。例如，古人曾用“岁阳”（十干）、“岁阴”（十二支）名目来纪年^①。在明清北京紫禁城的建筑物中，位于御花园东、西两侧的太子之居所，用“十天干”来象征，曰：“乾东五所”和“乾西五所”（“乾西五所”在乾隆年间有所改动）；位于坤宁宫东、西两侧的妃子之居所，用“十二地支”来象征，曰：“东六宫”和“西六宫”。因为，“十天干”之“天”为阳，在《周易》六十四卦中纯阳为乾，“乾为天，…为父”^②；“十二地支”之“地”为阴，在《周易》六十四卦中纯阴为坤，“坤为地、为母”^③。明代易学家来知德在《周易集注》的自序中，曾开宗明义地指出：“乾坤者万物之男女也，男女者一物之乾坤也。”《红楼梦》是一部“使闺阁昭传”之书，因此，书中多用象征阴性和女性的“地支”之数“十二”，也就顺理成章了。

作者在《红楼梦》一书特别是前八十回中，多次反复地借用“十二”作为隐喻和象征的表现手法，进一步强化和烘托出了该书的整体思想。《红楼梦》，又名《金陵十二钗》。在中国传统文化中，旧称女子为“裙钗”或“金钗”。在中国人的年龄代称中，女子十二岁称作“金钗之年”。“十二钗”，就是十二个女子。关于“十二”这一数字在《红楼梦》中的意义，脂砚斋曾有如下重要的评语，即“凡用十二字样皆照应十二钗”。脂评此说，可谓一语破的。其中，特别值得注意的是“凡用十二字样”这六个字。它提示人们：在本书的具体描述中，不管这“十二字样”表面上指的是什么，在内涵上它们“皆照应十二钗”。当然，这并不是说《红楼梦》中所有的数字都有一定的象征性。例如，在题为“宁国府除夕祭宗祠 荣国府元宵开夜宴”的第五十三回中，贾府门下庄头乌进孝上缴年货的单子里那四十多个数字（其中没有用“十二”或包含“十二”倍数的任何字样），就很难确定它们有什么象征意义^④。但是，按照脂评的上述提示，《红楼梦》一书中“凡用十二字样”，乃至含有“十二”倍数的某些字样，对“十二钗”的隐喻或象征意义，都是不可忽视的。“十二”是《红楼梦》中带有双关意义的特殊的数字。（重点号

① 《尔雅·释天》、《史记·历书》。

② 《周易·说卦传》。

③ 《周易·说卦传》。

④ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第661页。

为引者所加)

三、琳琅满目的十二字样

从《红楼梦》一书中借用“十二”字样的统计次数来看，其数量之多，可谓琳琅满目，异乎寻常。据不完全统计，就《红楼梦》的现行版本^①来说，在曹雪芹原著的前八十回里，至少有27个回目出现过“十二”的字样和含有“十二”倍数的字样。其中，至少有72个“十二”以及19个作为“十二”倍数的数字里含有的487个“十二”，两者相加总共有559个“十二”。（见[附表1]）由高鹗所续的《红楼梦》后四十回，虽说在创作意图上与前八十回大相径庭，但在运用数字象征方面，与前八十回相比确有许多相通之处。在后四十回中，至少有五个回目出现过“十二”的字样和“十二”倍数的字样。其中，至少有8个“十二”以及4个作为“十二”倍数的数字里含有的676个“十二”，二者相加共有684个“十二”。（见[附表2]）因而，全书出现的“十二”至少有80个、其他数字中蕴含的“十二”至少有1163个，两者加在一起共有1243个“十二”！（见[附表3]）

[附表1] 《红楼梦》前八十回中出现“十二”字样的数量统计一览表

卷次	回目	页码	出现“十二”的数目	含有“十二”倍数字样的数目（原文）	合计
第一卷	第一回	1	1（高十二丈）	2（见方二十四丈）	3
		4	1（《金陵十二钗》）		1
	第五回	54	1（“红楼梦”仙曲十二支）		1
		56	6（两个“金陵十二钗正册”、“十二冠首女子”、“十二个女子”、“金陵十二钗副册”、“金陵十二钗又副册”各一）		6
		60	2（十二个舞女、新制“红楼梦”十二支）		2
	第七回	81	8（冷香丸中八味药料都是十二钱）	1（一钱二分〔即十二分〕）	9
		82	1（“堆纱花，十二支”）		1

① 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版。

第二卷	第八回	104	1 (“秦钟, 今年十二岁”)	2 (二十四两贐见礼)	3
	第十三回	146		9 (一百零八众僧人)	9
		147		125 (一千五百两银子)	125
	第十四回	155	1 (十二众青年尼僧)		1
	第十七回	190		110 (大小幔子一百二十架, 每分一千二百件)	110
		199	3 (十二个女孩子; 十二个小尼姑、小道姑)		3
	第十八回	209	1 (十二个人的花名册子)		1
		210		2 (另有表礼二十四端)	2
	第二十三回	262	3 (文官等十二个女戏子; 十二个小沙弥并十二个小道士)		3
		263		2 (唤出二十四个人)	2
		270	1 (十二个学戏的女孩子)		1
	第二十五回	292		4 (四十八斤油)	4
	第二十七回	316		10 (一百二十两)	10
		323		30 (一年三百六十日)	30
	第二十八回	328		60 (三百六十两银子; 三百六十两不足)	60
		338		10 (一百二十两银子)	10
	第三十回	364	1 (十二个学戏的女孩儿)		1
		366	1 (文官等十二个女孩儿)		1
	第三十六回	436	1 (梨香院的十二个女孩儿)		1
	第三十七回	455	6 (两个 “十二个”、一个 “十二个题目”、三个 “十二首”)		6
	第三十八回	462	1 (“有顿饭工夫, 十二题已全”)		1
		465	1 (我一个人做出十二首来)		1
	第四十一回	502		10 (一百二十节蟠虬整雕竹根的一个大盏)	10
	第四十二回	518	1 (胭脂十二帖)		1
	第四十三回	522	13 (我们〔十二钗〕每人十二两罢; 又替嫂子出十二两)		13
		523	1 (少奶奶们十二两)		1
	第五十三回	666	1 (十二张雕漆椅)		1
	第五十四回	680		2 (二十四孝)	2
		682	1 (文官等十二人)		1
	第五十五回	693		4 (两个家里的赏过皆二十四两)	4
		695		2 (谁又是二十四个月养的)	2

第三卷	第五十六回	712	4 (上用的妆缎蟒缎十二匹, 上用杂色缎十二匹, 上用各色纱十二匹, 上用宫绸十二匹)	2 (官用各色缎纱绸绦二十四匹)	6
	第五十八回	738	2 (欲遣发十二个女孩子; 我们也去问他十二个)		2
		739	1 (将十二个女孩子叫来)		1
	第六十二回	785	3 (一年十二个月; 袭人和林黛玉的生日都是“二月十二”)		3
	第七十一回	910	2 (彩缎十二匹; 十二个位留头发的小丫头)		2
		918	2 (十二架大的; 十二扇大红缎子刻丝“满床笏”)		2
	第七十二回	931		100 (一千二百两银子)	100
	合计	27 回 55 页	72 个	19 个作为“十二”倍数的数字里含有的 487 个	559 个

[附表 2] 《红楼梦》后四十回中出现“十二”字样的数量统计一览表

卷次	回目	页码	出现“十二”的数目	含有“十二”倍数字样的数目 (原文)	合计
第三卷	第八十七回	1135		3 (三十六局杀角势)	3
第四卷	第九十七回	1248		20 (一百二十四, 一百二十件)	20
		1256	1 (十二对宫灯)		1
	第一百五回	1335	2 (镀金执壶十二把; 舍利狮皮十二张)	2 (豆鼠皮二十四方)	4
		1336		651 (纱绦一百八十卷 [15 个十二]; 皮衣一百三十二件 [11 个十二]; 钱七千五百串 [625 个十二])	651
	第一百八回	1368	3 (1 个《十二金钗》; 2 个《十二钗》)		3
	第一百十六回	1457	1 (《金陵十二钗正册》)		1
		1458	1 (十二首诗词)		1
合计	5 回	8 页	8 个	4 个作为“十二”倍数的数字里含有的 676 个	684 个

[附表3]《红楼梦》中出现“十二”字样的数量统计一览表

作者 章回	回目统计	页码统计	出现“十二”的数 目统计	含有“十二”倍数字 样的数目统计	合计
曹雪芹 前八十回	共计 27 回	共计 55 页	72 个	487 个	559 个
高 鹗 后四十回	共计 5 回	共计 8 页	8 个	676 个	684 个
合计	32 回	63 页	80 个	1163 个	1243 个

此外，在第五回中，《红楼梦》十二支歌曲之后，有一首与“十二”相关的总结性的曲子，名曰〔飞鸟各投林〕。其歌词曰：

“为官的，家业凋零；富贵的，金银散尽；有恩的，死里逃生；无情的，分明报应；欠命的，命已还；欠泪的，泪已尽；冤冤相报自非轻；分离聚合皆前定；欲知命短问前生；老来富贵也真侥幸；看破的，遁入空门；痴迷的，枉送了性命。——好一似食尽鸟投林，落了个白茫茫大地真干净！”^①

在这里，虽然没有“十二”这一数字，然而却用了关键性的十二句话，描述了十二种情况的人生结局。对此，俞平伯先生曾经一一对应地将这“十二句分配给十二钗”。诚然，这种对号入座式的理解，未必是可靠的。例如歌词中所说的“为官的，家业凋零”、“富贵的，金银散尽”等，对于“一损俱损”的贾、史、王、薛四大家族来说都是适用的，未必专指某一个人物。^②后来，俞平伯先生自己也认为“这个解析……有些是盲目的揣想，有些连揣想底径路也没有”^③。但是，“金陵十二钗”的命运，本来就是对贾、史、王、薛四大家族荣枯兴衰命运的一个缩写。因此，作者在这里用上述十二句话作为《红楼梦》十二支歌曲内容的总结，其寓意手法也堪称首尾一贯。

在甲戌本、戚序本中，还有一首以“十二”为开端的诗词。诗曰：“十二花容色最新，不知谁是惜花人。相逢若问名何氏，家住江南姓本秦。”此诗位于本书第七回回目的后面、正文的开头，且有“题曰”字样，当是曹雪芹原作。其中，第一句“十二花容色最新”，表面上是指薛姨妈送给众女子的“十二枝”宫花，实质上说的是“金陵十二钗”。^④

若将这些内容都算上去的话，《红楼梦》中所用的“十二”就更多了。

① 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社 1973 年版，第 63～64 页。

② 蔡义江：《红楼梦诗词曲赋评注》，北京出版社 1979 年版，第 94～95 页。

③ 俞平伯：《红楼梦研究》，人民文学出版社 1973 年版，第 116 页。

④ 人民文学出版社编辑部编：《红楼梦研究参考资料选辑》第二辑，人民文学出版社 1973 年版，第 386～387 页。

从《红楼梦》一书中借用“十二”字样的具体内容来看，人物、诗词、年龄、生日、礼物、家具、银两、布匹等，应有尽有，可谓花样繁多，不尽雷同。其表现手法之灵活多变，简直令人眼花缭乱，目不暇接。然而，它们在象征和寓意上，都或明或暗，直接间接地与“金陵十二钗”有所关联。现将本文所引用版本^①中的主要内容摘录如下，以供比较。（见[附表4]）

1. “女娲氏炼石补天”中的“十二”

第一回：“却说那女娲氏炼石补天之时，于大荒山无稽崖炼成高十二丈、见方二十四丈大（两个十二，引者注）的顽石三万六千五百零一块……”^②

2. “金陵十二钗”

第一回：该书“又题曰‘金陵十二钗’”^③

第五回“贾宝玉神游太虚境 警幻仙曲演红楼梦”：贾宝玉在“太虚幻境”的“薄命司”中，看到了“皆用封条封着”的上书“金陵十二钗正册”、“金陵十二钗副册”、“金陵十二钗又副册”等字样的三个大橱。“金陵十二钗正册”乃其“十二冠首女子之册。”^④三个大橱中，分别存放着贾府“上中下三等女子的终身册籍”^⑤。

3. “十二个舞女”和“‘红楼梦’仙曲十二支”

第五回中，警幻仙姑对贾宝玉说：“今日与尔相逢，……仅有自采仙茗一盞，亲酿美酒几瓮，素练魔舞歌姬数人，新填‘红楼梦’仙曲十二支，可试随我一游否？”^⑥“饮酒间，又有十二个舞女上来，请问演何调曲，警幻道：‘就将新制“红楼梦”十二支演上来。’”^⑦这十二支曲子，所写的正是“金陵十二钗正册”列出的那“十二冠首女子”，即：薛宝钗、林黛玉、贾元春、贾探春、史湘云、妙玉、贾迎春、贾惜春、王熙凤、贾巧姐、李纨、秦可卿。

4. “冷香丸”配方中的“十二”

在第七回中，薛宝钗说起“冷香丸”的配方时，笑道：“最难得是‘可巧’二字：要春天开的白牡丹花蕊十二两，夏天开的白荷花蕊十二两，秋天开的白芙蓉蕊十二两，冬天开的白梅花蕊十二两。将这四样花蕊于次年春分这一天晒干，和在末药一处，一齐研好；又要雨水这日的天落水十二钱，

① 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版。

② 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第1页。

③ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第4页。

④ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第54页。

⑤ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第59页。

⑥ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第54页。

⑦ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第60页。

……”周瑞家的笑道：“嗳呀！这么说就得三年的工夫呢！倘或雨水这日不下雨，可又怎么着呢？”宝钗笑道：“所以了！那里有这么可巧的雨？也只好再等罢了。还要白露这日的露水十二钱，霜降这日的霜十二钱，小雪这日的雪十二钱。把这四样水调匀了，丸了龙眼大的丸子，盛在旧磁坛里，埋在花根底下，若发了病的时候儿，拿出来吃一丸；用一钱二分（即十二分，引者注）黄柏煎汤送下。”^①在这个药方里，一连串列出了九个“十二”。

5. “十二枝”宫花

在题为“送宫花贾琏戏熙凤 宴宁府宝玉会秦钟”的第七回中，薛姨妈对周瑞家的说道：“这是宫里头作的新鲜花样儿堆纱花，十二枝。……你今儿来得巧，就带了去罢。你家的三位姑娘，每位两枝，下剩六枝，送林姑娘两枝，那四枝给凤姐儿罢。”^②

6. “十二众青年尼僧”

作者在题为“林如海灵返苏州郡 贾宝玉路谒北静王”的第十四回中，描写宁府为秦可卿亡灵作佛事的活动时，写道：“禅僧们行香，放焰口，拜水忏；又有十二众青年尼僧，搭绣衣，鞞红鞋，在灵前默诵接引诸咒，十分热闹。”^③

7. “十二个女戏子”

在题为“大观园试才题对额 容国府归省庆元宵”第十七回中，写道：“原来贾蔷已从姑苏采买了十二个女孩子，并聘了教习以及行头等事来了。那时薛姨妈另于东北上一所幽静房舍居住，将梨香院另行修理了，就令教习在此教演女戏。”在后面的诸多章回中，还多次提到过这十二个女戏子。例如，第十八回：“贾蔷带领一班女戏子在楼下，正等得不耐烦，只见一个太监飞跑下来，说：‘做完诗了，快拿戏单来！’贾蔷忙将戏目呈上，——并十二个人的花名册子”；第二十三回：“贾蔷又管着文官等十二个女戏子”，黛玉“正欲回房，刚走到梨香院墙角外，只听见墙内笛韵悠扬，歌声婉转，黛玉便知是那十二个女孩子演习戏文”；第三十回：“原来明日是端午节，那文官等十二个女孩子都放了学”；第三十六回：“梨香院的十二个女孩儿中，有个小旦龄官，唱的最妙”；第五十四回：“一时，梨香院的教习带了文官等十二个人从游廊角门出来”；第五十八回：“又见各官宦家，凡养优伶男女者，一概蠲免遣发，尤氏等便议定，待王夫人回家回明，也欲遣发十二个女孩子。……”

① 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第81页。

② 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第82页。

③ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第155页。

第七十一回：“一时参了场，台下一色十二个未留头发的小丫头，都是小厮打扮，垂手伺候。……”^① 等等。

这十二个女戏子分别是：文官、小生宝官、正旦玉官、正旦芳官、小旦蕊官、小旦龄官、小生藕官、小旦药官、大花面葵官、小花面豆官、老外艾官、老旦茄官。后来，“贾母便留下文官自使，将正旦芳官指给了宝玉，小旦蕊官送了宝钗，小生藕官指给了黛玉，大花面葵官送了湘云，小花面豆官送了宝琴，老外艾官指给了探春……”^②

8. “十二个小尼姑、小道姑”

《红楼梦》第十七回：“又有林之孝来回：‘采访聘买得十二个小尼姑、小道姑，都到了’。”^③

9. “十二个小沙弥并十二个小道士”

《红楼梦》第二十三回中：“且说那玉皇庙并达摩庵两处，一班的十二个小沙弥并十二个小道士，如今挪出大观园来，贾政正想发到各庙去分住。”^④

10. “十二”个题目的菊花诗

在题为“秋爽斋偶结海棠社 蘅芜院夜拟菊花题”的第三十七回中，写道：湘云、宝钗在商量做菊花诗的题目，“一时凑了十个。湘云看了一遍，又笑道：‘十个还不成幅，索性凑成十二个，就全了；也和人家的字画册页一样。’宝钗听说，又想了两个，一共凑成十二个”^⑤。在题为“林潇湘魁夺菊花诗 薛蘅芜讽和螃蟹咏”的第三十八回中，写道：“没有顿饭工夫，十二题已全”^⑥，即：“忆菊”、“访菊”、“种菊”、“对菊”、“供菊”、“咏菊”、“画菊”、“问菊”、“簪菊”、“菊影”、“菊梦”、“残菊”。

11. “十二张雕漆椅”

在题为“宁国府除夕祭宗祠 荣国府元宵开夜宴”的第五十三回中，写道：“地下两面相对十二张雕漆椅上，都是一色灰鼠椅搭小褥，每一张椅下一个大铜脚炉，让宝琴等姐妹坐。”^⑦

12. 生日中的“十二”

更为有趣的是，在思想感情和日常生活上分别同贾宝玉关系最为密切的

① 以上皆引自曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第199~910页。

② 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第739页。

③ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第199页。

④ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第262页。

⑤ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第454~455页。

⑥ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第462页。

⑦ 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第666页。

两个女子（即林黛玉和花袭人）的生日，都是“二月十二”。第六十二回：“探春笑道：‘倒有些意思。一年十二个月，月月儿有几个生日。人多了，就这样巧。也有三个一日的，两个一日的。大年初一也不白过，大姐姐占了去，——怨不得他福大、生日比别人都占先。——又是太祖太爷的生日冥寿。过了灯节，就是大太太和宝姐姐，他们娘儿俩遇得巧。三月初一是太太的，初九是琏二哥哥。二月没人。’袭人道：‘二月十二是林姑娘，怎么没人？只不是咱们家的。’探春笑道：‘你看我这个记性儿！’宝玉笑指袭人道：‘他和林妹妹是一日，他所以记得。’”^① 如此等等，不胜枚举。

[附表4]《红楼梦》中与“十二”字样相关的内容摘要比较一览表^②

类 别	《红楼梦》中与“十二”相关的主要内容（出处）
人物中的 “十二”	“金陵十二钗”；“十二个女子”
	“太虚幻境”中的“十二个舞女”
	“十二个女戏子”；“十二个女孩子”；“十二个女孩儿”；“十二个未留头发的小丫头”
	“十二众青年尼僧”
	“十二个小尼姑、小道姑”
	“十二个小沙弥并十二个小道士”
事物中的 “十二”	“女娲氏”炼成的补天顽石“高十二丈”
	“宫里头作的新鲜花样儿堆纱花，十二枝”
	“《红楼梦》仙曲十二支”
	“冷香丸”的药方中，每一样配方的分量“可巧”都含有“十二”的字样
	“十二个题目”的菊花诗
	“让宝琴等姐妹坐”的“十二张雕漆椅”
	林黛玉和花袭人的生日，都是“二月十二日”
	贾宝玉的知己秦钟“今年十二岁”
	李纨等人给王熙凤过生日出的份子钱，是“每人十二两”银子
	“江南甄府里”给贾府送上的礼单中，“上用的妆缎蟒缎十二匹。上用的杂色缎十二匹。上用各色纱十二匹。上用宫绸十二匹。”
	贾府里收的礼物中共有“十二架大的”围屏，内中有“十二扇大红缎子刻丝‘满床笏’”

① 曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第785页。

② 表中的内容皆引自曹雪芹、高鹗《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第4~1248页。

含有 “十二” 倍数字样 的主要 内容	“女娲氏”炼成的补天顽石“见方二十四丈（两个十二，引者注）”
	秦邦业“封了二十四两”（两个十二，引者注）银子，作为给贾代儒的“贽见礼”
	为大观园置备的“妆蟒洒堆、刻丝弹墨，并各色绸绫大小幔子一百二十架（十个十二，引者注）……椅搭、桌围、床裙、机套。每分一千二百件（一百个十二，引者注）”
	“另有表礼二十四端（两个十二，引者注），清钱五百串，是赏与贾母王夫人及各姊妹房中奶娘众丫鬟的”
	“那是一百二十两（十个十二，引者注），给绣匠的工价”
	林黛玉哭道：“一年三百六十日（三十个十二，引者注），风刀霜剑严相逼”
	宝玉道：“太太给我三百六十两银子（三十个十二，引者注），我替妹妹配一料丸药，包管一料不完就好了。”
	袭人又道：“昨儿贵妃打发夏太监出来送了一百二十两银子（十个十二，引者注）”
	妙玉给贾宝玉拿来品茶的茶杯，是“一只九曲十环一百二十节（十个十二，引者注）蟠虬整雕竹根的一个大盏”
	“二十四孝（二个十二，引者注）上‘斑衣戏彩’”
	“江南甄府里”给贾府送上的礼单中，“官用各色缎沙绸绫二十四匹（两个十二，引者注）”

从作者对“十二”字样的上述用法来看，尽管其写作手法变化多端，然而，万变不离其宗，这就是用它来隐喻和象征“金陵十二钗”。俞平伯先生曾经指出：《红楼梦》作者在第七回之初，自题的以“十二花容色最新”开头、以“家住江南姓本秦”结尾的那首诗，“足证冷香丸送宫花不特为十二钗之点睛，且为金陵十二钗之点睛”。^①

其实，依笔者之见：在《红楼梦》一书中，“凡用十二字样之处”，甚至是某些包含“十二”倍数的数字之处，不妨均可视作“十二钗”甚至是“金陵十二钗”的点睛之笔；名目繁多的“十二”都有其双关性，它们都是全书之关键词或词眼，即“十二钗”的“化身”。例如，第二十七回，林黛玉在“葬花吟”中哭道：“一年三百六十日，风刀霜剑严相逼；……”其实，一年何止“三百六十日”？作者在这里故意省去了一年三百六十五日的零头，单取

① 俞平伯：《红楼梦研究》，人民文学出版社1973年版，第71页。

“三百六十”这个整数，除了在诗文字数上的限制以外，也有暗喻“十二”这一数字之意。在第二十八回中，“宝玉道：‘这些药都是不中用的。太太给我三百六十两银子，我替妹妹（指林黛玉，引者注）配一料丸药，包管一料不完就好了。’”贾宝玉给林黛玉配一料丸药时所需要的银子数目，恰好也是“三百六十”。两者‘可巧’如此一致，绝非偶然。“三百六十两”也好，“三百六十日”也好，二者都是“十二”的倍数，都含有三十个十二。就连第五十四回中“王熙凤效戏彩斑衣”，也是借用了“二十四孝（两个十二，引者注）上「斑衣戏彩」”的典故。^①

此外，与十二金钗相关度极高的一个“巧”字，也格外引人注目。诸如：薛宝钗说起“冷香丸”的配方时，笑道：“最难得是‘可巧’二字。”薛姨妈对周瑞家的说道：“这是宫里头作的新鲜花样儿堆纱花，十二枝。……你今儿来得巧。”探春笑道：“倒有些意思。一年十二个月，月月儿有几个生日。人多了，就这样巧。也有三个一日的，两个一日的。……过了灯节，就是大太太和宝姐姐，他们娘儿俩遇得巧。”更有意思的是，在十二金钗当中按照年龄大小，排在第十二位的名字就叫“巧姐”，这里又有一个“巧”字。作者在同一本著作中，用了这么多的“十二”，又用了这么多的“巧”字对“十二”这一重要数字加以衬托，其手法堪称绝无仅有，其寓意可谓用心良苦。

四、道袍之谜的合理答案

通过对《红楼梦》一书整体思想和象征手法的上述考察，我们可以做出如下判断，即：诸本所说的“二十分道袍”，应为“十二分道袍”之误。而金本作‘十二分道袍’，则是有一定根据的独到见解。因为，一方面，不容回避的是，按照诸本的说法将“新做的二十分道袍”分给“十二个小尼姑、小道姑”，在数目上无论如何也是不相符合的。另一方面，书中说的“十二个小尼姑、小道姑”这句话，可以说理解为只能有如下两种情况：

第一种情况，是小尼姑、小道姑各有“十二个”。这种情况与《红楼梦》一书“使闺阁昭传”之特点，及其利用“十二”来隐喻和象征“女子”的惯用手法，完全一致。沿着这条思路，我们会注意到书中有一个与此情况非常相似的同类写法，即“十二个小沙弥并十二个小道士”。依此类推，可以认为：“十二个小尼姑、小道姑”与“十二众青年尼僧”一样，两者当是“十

^① 此段内容皆引自曹雪芹、高鹗《红楼梦》，人民文学出版社1973年版，第323~680页。

二个“小尼姑并十二个小道姑”和“十二众青年尼姑并十二众青年僧人”的概括写法。这样，在文学语言的文字表述上，不仅是因繁就简地精练了许多，而且还除去了雷同呆板之弊端。再者，鉴于佛、道两教在服饰上的差别，“小尼姑”是不穿“道袍”的，这新做的“道袍”应当是专为新出家的十二个“小道姑”准备的。至于那十二个“小尼姑”，则可以做多种猜测性的解释。诸如，她们可能是从原来就出家了的尼姑中新聘买的而无需新做服装，或者是新出家的也需要新做服装而尚未做好，也未可知。这样，将“十二分道袍”平均分给“十二个小道姑”，也就合情合理了。

第二种情况，是小尼姑、小道姑一共为“十二个”。但是，鉴于佛、道两教在服饰上的差别，这种情况仍然不能解决将“二十分道袍”平均分给“十二个小尼姑、小道姑”时，在数目上怎样符合的问题。况且，在第二种情况里，也没有任何根据能够分辨出“小道姑”和“小尼姑”各自的数目。

因而，《红楼梦》诸本作“二十分道袍”，应当属于辗转相抄之中发生的笔误，而非作者的原意。那么，能否认为诸本作“二十分道袍”是合理的，而金本作“十二分道袍”是“不足为据”呢？不能！因为，要使这种说法能够成立，除非把“十二个小尼姑、小道姑”改为“二十个小尼姑、小道姑”，并将“二十个小尼姑、小道姑”理解为“二十个小尼姑并二十小道姑”才行。然而，这样一改，也就与《红楼梦》一书的整体思想及其作者对“十二”字样的一贯用法背道而驰了。联想起“冷香丸”药方中那“可巧”的九个“十二”，以及史湘云在拟定菊花诗题目时所说的“十个还不成幅，索性凑成十二个，就全了”的话，以及附表3里关于各组人物中整齐划一的那些个“十二”，就不难看出：如此一改的话，也就不“可巧”、“不成幅”、不“全”了。

因此，我们对《红楼梦》中的“道袍之谜”，可以顺理成章地给出如下答案：“十二个小尼姑、小道姑”乃是“十二个小尼姑并十二个小道姑”的概括写法，相应地，新做的“道袍”应当是“十二分”，而不是“二十分”。因而，与诸本作“二十分道袍”相比较而言，惟有金本作“十二分道袍”具有逻辑上的合理性。这样一来，所谓的“道袍之谜”，也就迎刃而解了。

五、探讨道袍之谜的启示

最后，《红楼梦》中利用如此众多的“十二”作为数字象征的提示，不只是能为我们解开“道袍之谜”提供新的思路，更重要的是，当我们回味

《红楼梦》一书时，还有助于进一步理解在这撒满了“一把心酸泪”的“满纸荒唐言”中所蕴含着的“其中味”。纵观古今中外之文学历史，任何一部伟大的作品都蕴含着最高境界的人生哲理。这种最高境界的人生哲理，正是《红楼梦》一书所蕴含的“其中味”。哲理的境界、价值和作用，都高于经济，高于政治，高于伦理，高于爱情。换句话说，在任何一个领域，对于哲理来说，都是顺之者昌，逆之者亡的。

其实，作者所谓的“荒唐言”，实乃其肺腑之言。作者在书中不厌其烦地运用这么多的“十二”字样，似乎在不时地警示后人：对于以“金陵十二钗”为代表的女子们，一天十二个时辰，一年十二个月，一年三百六十天（三十个十二），年年月月，时时刻刻的酸甜苦辣之人生经历中所蕴含的人生哲理，不可视而不见或等闲视之。鉴于中国人无论男女老少每人在十二生肖中都有一个生肖属相之故，作者用“十二”这一数字象征，以“为闺阁昭传”的形式所蕴含的人生哲理，不分男女都是适用的。

作者所感悟到的人生哲理即易学哲理，在《红楼梦》一书中特别是在第一回中，已经做出了十分真切的概括。例如，“太虚幻境”两边的那副对联：“假作真时真亦假，无为有处有还无”（注意，此对联曾在第五回中重复出现），说的的是一个“信”字。它不仅为我们如何读懂本书指引了方向，而且也为我们现实生活中如何谨慎地识别真假有无指点迷津。作者借跛足道人之口所念出的“好了歌”，以及借甄士隐之口所做出的“好了歌注”，可谓精辟的“喻事明言”、“警世通言”和“醒世恒言”。此外，在第十三回中，作者借秦可卿的魂魄托梦于王熙凤时所说的“月满则亏，水满则盈”、“登高必跌重”、“乐极生悲”、“否极泰来”等诸多警句，正是在中国历史上流传已久而又行之有效的易学哲理。

易学哲理崇尚和谐，追求和谐，主张刚柔适中，不走极端。否则，必将物极而反，事与愿违。所谓“量小非君子，无度不丈夫”；“万恶淫为首，百善孝为先”。“度”，分寸也；“淫”，过度也。中国汉字中的“贪”，从今从贝。“今”，指现在。“贝”，是古代的货币。只见眼前之私利，不顾日后之前途，谓之“贪”。物不终通，事无常泰，惟有持盈保泰方是正理。登高跌重、乐极生悲、泰极而否，都与“贪”字相关。《红楼梦》一书的原作者，对贪权、贪财、贪色者及其可悲下场的描写，堪称入木三分，足以警示世人。诸如：“因嫌纱帽小，致使锁枷扛”，说的是贪权；“终朝只恨聚无多，及到多时眼闭了”，“金满箱，银满箱，转眼乞丐人皆谤”，说的是贪财；“情天情海幻情深，情既相逢必主淫”，说的是贪色。“幻情深”者，“患情身”之谐音也。

当年钟鸣鼎食、烈火烹油、盛极一时的贾家，之所以最终会招致抄家、革职、败落之患，有其内外两方面的原因。就其内部的原因来说，归根结底都离不开一个“贪”字。因此，作者才有用“留余庆，留余庆”之警句作为“劝人生”之感叹。

细细想来，我等作为《红楼梦》一书的读者，若能以十二分认真的态度去反复思考、格外重视，并经常体味、运用和掌握这些十二分珍贵的人生哲理的话，也就不枉作者的一番苦心了。

作者单位：北京建筑工程学院

易学思想与明代帝陵风水

胡汉生

摘要：由于风水术对于景观的种种要求，蕴含着一定的美学原理，明代帝陵在建筑的规划设计上又特别强调以风水理论为依据来选择陵寝周围的自然景观，因而明代帝陵建筑取得了非常辉煌的独具特色的景观艺术成就。

关键词：易学思想 明代 帝陵 风水文化 卜吉 景观文化

从文献记载的情况看，明朝帝陵的选址与风水文化有密切的关联。这不仅是因为参与明朝帝陵卜选的人员，不论是朝廷大臣，还是钦天监官员，或是朝廷聘请的民间风水术士，基本上都掌握风水术，而且明代帝陵的位置，确实是按照古代风水理论选定的。基于此因，明代帝陵的景观环境也因风水理论的影响而特征明显。

一、明代帝陵具有明显的风水景观文化特征

明朝的帝陵一共有 18 座。分别是位于南京钟山之阳的明太祖朱元璋的孝陵、安徽凤阳朱元璋父母的皇陵、江苏盱眙朱元璋三代祖考的祖陵、湖北钟祥纯德山的明世宗父母的显陵、北京海淀金山南麓的景泰帝陵和北京昌平天寿山的十三陵。在这 18 座帝陵中，除了皇陵、祖陵外，在营建之前，都无一例外地经过了风水术士们的认真卜选，所以都具备了我国古代的风水景观文化的种种要素。

那么，我国古代的风水景观文化的要素包括哪些方面呢？我认为，首先是形势宗风水术所讲究的龙、穴、砂、水的相配关系，其次是理气宗所讲究的方位星卦理论。

以明十三陵为例，形势宗所讲究的龙、穴、砂、水的相配关系，在每个陵都能清晰地看到。清乾隆皇帝在他的《哀明陵三十韵》中曾经描述了他清河桥北所见到的天寿山的情况：“北过清河桥，遥见天寿山。胜朝十三陵，

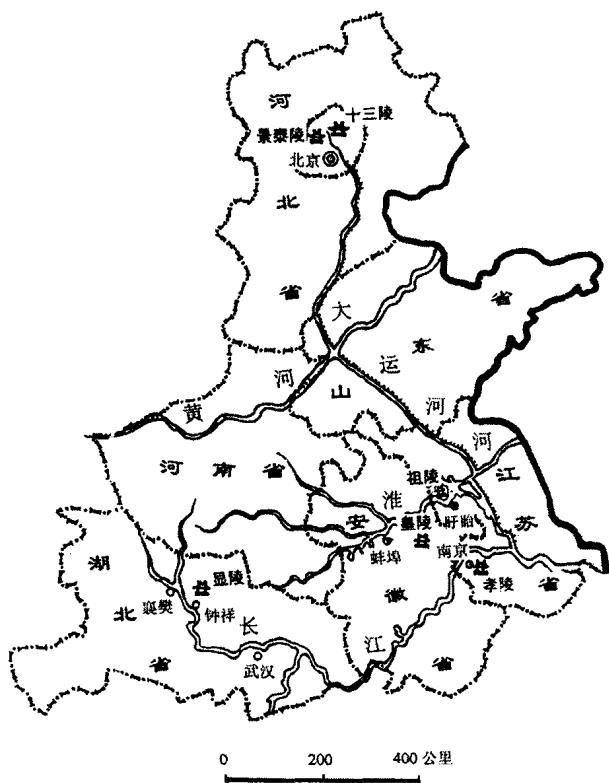


图1. 明代帝陵分布图

错落兆其间。太行龙脉西南来，金堂玉户中天开。左环右拱实佳域，千峰后护高崔巍。”清宣统元年（1909年）民政部侍郎乌珍在查勘明十三陵后也说：“凡山势，由甲陵望乙陵，疑其地偏侧或旷廊而无所蓄藏。及履其地，水抱山环，无不自具形势。”^①他们讲的都是宏观的远视效果。

具体而言，则每个陵都有自己的龙、穴、砂、水关系链。

第一，先看各陵的“龙”。所谓的“龙”，古代也称为“龙脉”。因为它位于陵园的后面，所以又称为“玄武”。其中，明成祖朱棣的长陵的“龙”是天寿山（原称“黄土山”），明仁宗朱高炽的献陵的“龙”是长陵西侧的黄山寺一岭，明宣宗朱瞻基的景陵的“龙”是长陵东面的黑山，明英宗朱祁镇的裕陵的“龙”是献陵西面的石门山，明宪宗朱见深的茂陵的“龙”是裕陵西面的聚宝山，明孝宗朱祐樞的泰陵的“龙”是茂陵西面的笔架山，明武宗

^① 乌珍：《查勘明陵记》。

朱厚照的康陵的“龙”是泰陵南面的金岭（又称“莲花山”），明世宗朱厚熜的永陵的“龙”是景陵东南面的阳翠岭（原称“十八道岭”），明穆宗朱载垕的昭陵的“龙”是长陵西南的大峪山，明神宗朱翊钧的定陵的“龙”是昭陵北面的小峪山（神宗建陵更名为“大峪山”），明光宗朱常洛的庆陵的“龙”是位于献裕二陵之间的黄山寺二岭，明熹宗朱由校的德陵的“龙”是永陵东面的潭峪岭，明崇祯帝朱由检的思陵的“龙”是昭陵南面的鹿马山。



图2. 明十三陵地形图

形势宗风水术对“龙”的讲究，一是要有体现伦理尊卑关系的山峰，二是这些山峰同时在立面形态上要符合星体的五行生克关系。通过山峰体现人际关系中的伦理尊卑关系，是指“龙”的山峰就要分出若干层次，要有大有小，有高有低。所以，“龙”的山峰应该远高近低，起起伏伏，逶迤而来，形成“玄武垂头”和“千尺为势，百尺为形”的“动”势，并且是由远而近，脉络相连，有祖山、少祖山、父母山、胎息山等不同层次。

对这些有远有近的山峰，在立面形态上是否符合星体的五行生克关系，古代的风水术通常是运用“五星”或“九星”等不同说法的“星峰说”来判断的。所谓“五星”，即“金星圆如覆釜”、“木星直如顿笏”、“水星动如蛇游”、“火星尖而秀出”、“土星方而丰厚”。但自然界中的山脉形象十分复杂，有时用五星表述比较困难。所以，五星又有变体，名为“九星”。由贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军、辅、弼组成。其中，贪狼即北斗七星中的天枢星，巨门即北斗七星中的天璇星，禄存即北斗七星中的天玑星，文曲即北斗七星中的天权星，廉贞即北斗七星中的玉衡星，武曲为北斗七星中的开阳星，破军为北斗七星中的摇光星，辅、弼则是开阳、摇光二星旁的洞明、隐光两颗星。由于九星是五星的变体，所以，九星在五行的属性上便与五星存在着一定的对应关系。其中，贪狼为木。唐杨筠松《撼龙经》对其峦头形象的描述是：“贪狼自有十二样，尖圆平正小为上……平地卓然顿起笋，此是尖狼本来性。圆无欹侧四面同，平若卧蚕在高顶。直如决脊引绳来，小似笔头插高塔。五者方为贪正形，吉凶祸福要详明。”巨门为土。其峦头形象按《九天玄女青囊海角经二·丘公颂》所说，应是“巨门端正不喜偏，巍巍正立如冠冕”。又应如《撼龙经》所说：“巨门尊星性端庄，才离祖宗即高昂，星峰自与众星别，不尖不圆其体方。”文曲为水。其峦头形象按《九天玄女青囊海角经二·丘公颂》所说：“水星成形初不常，不方不直不高昂。不圆不厚不尖秀，蛾眉断月多平洋。”又说它似“幢幡飘带随风扬，欲行有如浪涛发”。武曲为金。《撼龙经》有“武曲星峰覆钟釜”之说。廉贞为火。《撼龙经》说：“廉贞如何号独火？此星得形最高大。高山顶上石嵯峨，伞折犁头裂丝破。只缘尖焰耸天庭，其性炎炎号火星。”此外，禄存为“武曲带土”，破军为“廉贞带水”，左辅之星“似幞头”，右弼“行踪多隐形”，总之，其五行属性又带有一些不确定性。在运用九星进行判断时，形势宗风水术还特别强调以廉贞为祖和廉贞与贪狼的组合相配。如，杨筠松《撼龙经》：“火星要起廉贞位，生出贪狼由此势。”又说：“世人只道贪狼好，不识廉贞是祖宗。贪狼若非廉作祖，为官也不到三公。”何溥《灵城精义》也说：“天象以太阳为尊，地法以廉贞为主，同以火星为万象之宗。……星光以岁星为德，而地法以贪狼为贵，同以木星为万象之华。”而贪狼木与廉贞火的组合，又与木生火，两者相生有关系。

除了上述的星峰理论外，还有“九曜”说。如，明王圻、王思义《三才图会》第十六卷《地理》就绘有“九曜”图。图中所示，九曜分别是：太阳星，其顶圆。太阴星，其顶亦圆，但山脚左右两翼向前呈围合之状。金水星，

山顶由三个圆形山峰组成。木星，体直，同五星中的木星。天财，体方，同五星中的土星；其变体，一为金水天财，由前曲、后圆两山组成；一为金土天财，由前方、后圆两山组成。孤曜星，体圆而脚曲。天罡星，体方而脚尖。燥火，尖顶、尖脚；又有变体，为斜燥火。扫荡，体曲，形如九星中的水星；有变体，为斜扫荡。此外，还有将九曜仍称之为“九星”的。例如，《〈四库全书·九星穴法〉提要》就曾说：“所谓九星者：太阳，太阴，金水，紫气，天财，凹脑、双脑、平脑三体，合天罡、燥火为九。”清王道亨《罗经透解》辑有《杨、廖二公九星歌》：“廖名太阳杨左辅，高圆覆钟釜；廖名太阴杨右弼，低圆带方觅；廖名金水杨武曲，三脑如金宿；廖名紫气杨贪狼，一尖直更长；廖名天财杨巨门，双脑兼凹平；廖名天罡杨破军，金头火脚星；廖名孤曜杨禄存，撮奉形最真；廖名燥火杨廉贞，尖斜芒帚形；廖名扫荡杨文曲，斜拖帛一幅。”更是把九曜和九星直接对应起来，甚至认为，它们只是名称不同而已。

另外，还有由许多峦头共同组成的组合式星峰形式，风水书中称之为“炼格”。其种类有火、木三五组合而成的“华盖三台”，金、水八九组合而成的“九脑芙蓉”，以及“堆甲格”、“鼓角”、“蜈蚣节”、“王字格”、“九天飞白”、“芦花三袅”等比较复杂的星峰形势。其中，星峰形势最为全面、最为复杂的是所谓的“五星、九星聚讲”。明刘基《堪舆漫兴》“五星”条：“火南水北木居东，西有金星土在中；此谓五星来聚讲，天壤正气福无边。”是将五星或九星完整地组合在一起的复杂星峰形式。而最为尊贵、同样又最为复杂的星峰组合群则当推“北辰”星。《撼龙经》说：“北辰一星中天尊，上相上将居四垣。天乙太乙明堂照，华盖三台相后先。此星万里不得一，此星不许时人识。识得之时不用藏，留与皇朝镇家国。”说明它是皇帝才能享用的风水吉地。

不管形势宗风水术对星峰的分类有多么复杂，但却都要纳入五行生克的理论中去。所谓五行生克，即五行的相生和相克关系。金生水，水生木，木生火，火生土，土生金，是其相生关系；金克木，木克土，土克水，水克火，火克金，是其相克关系。龙脉诸山由前及后或由后及前应该符合上述五行相生关系才算是“吉”。如果是相克关系，则只能是下克上（如结穴山克父母山，或父母山克少祖山），而不能上克下，即所谓的“息星克母子荣昌，母星克子死绝亡”^①。

① 何溥：《灵城精义》。

除此之外，形势宗风水术还特别强调“龙”以“干龙”为贵。认为“龙”有“干龙”和“枝龙”之分。主干山脉为“干龙”，分支山脉为“枝龙”。强调帝王的墓葬的“龙”要有大的气势。

明十三陵各陵的“龙”，都或多或少带有上述的景观特征。如，永乐六年卜选成祖长陵时，江西风水术士廖均卿在给成祖皇帝的《朝献山图表章》中，就是用的九星说对长陵的“龙”的形象进行了描述。他认为，长陵背后龙脉的星峰形势是“贪狼木火以为宗”。^①现在，我们由南往北看长陵背后的山形，临近宝城的山峰恰恰是形如卧蚕，呈“贪狼木”星之形；远处的天寿山主峰作为长陵的少祖山，则是石峰尖顶，呈“廉贞火”之形。二者恰是廉贞火和贪狼木的完好组合。廖均卿进而又说长陵背后的山是“三台华盖，拱帝座以弥高；四辅紫微，面坎宫而作极”。这又说明廖均卿是把天寿山总体形势视为符合尊贵的“北辰”星峰形势了。而实际上天寿山陵区的山峦也确实与“北辰”紫微垣的星峰形势存在妙合之处。如，天寿山的主要山峰有中、东、西三峰。其中，中峰最高，海拔759.2米。明万历《顺天府志》称之为“三峰并起，回出诸山”。《永乐大典·相地十》引唐李淳风《小卷》说：“三峰耸壑为紫气……若中峰尤高，则为‘三台’。‘三台’，三峰相排。”天寿山的三座主峰远远望去，正是并排在一起的。另外，天寿山陵区四面环山，总体形势座北朝南，也符合“面坎宫而作极”的说法。

神宗朱翊钧的定陵卜选时则用的是五星说。按《万历起居注》记载，万历十一年（1583）八月二十四日，徐文璧、申时行二人曾向神宗报告寿宫卜吉结果：“臣等谨于八月二十一日恭诣天寿山，将择过吉地逐一细加详视，尤恐灵区奥壤伏于幽侧。又将前所献地图自东徂西，遍行复阅。随据监副张邦垣等呈称：原择吉地三处，除石门沟山坐离朝坎，方向不宜，堂局稍隘，似难取用外，看得形龙山吉地一处，主山高耸，叠嶂层峦，金星肥圆，水星落脉。取坐乙山辛向，兼卯酉二分。形如出水莲花，案似龙楼凤阁，内外明堂开亮，左右辅弼森严。且龙虎重重包裹，水口曲曲关阍，诸山皆拱，众水来朝，诚为至尊至贵之地。又看得大峪山吉地一处，主势尊严，重重起伏，水星行龙，金星结穴，左右四辅，拱顾周旋，六秀朝宗，明堂端正，砂水有情，取作辛山乙向，兼戌辰一分。以上二处，尽善尽美，毫无可议。”从这里可以看出，定陵背后的“龙”是采用的五星说，即近处的山为圆形山顶的“金星”星峰形势，远处的山是起伏连绵呈波浪状的“水星”星峰形势，实际的

① 《兴邑衣锦三僚廖氏族谱》所辑《均卿太翁钦奉行取扞卜皇陵及行程回奏实录》。

情形也确是这样。

其他各陵之后的山脉，文献虽然没有明确的记载是何种星峰形势的组合，但这些陵的背后都有一重一重的山脉，高低起伏逶迤而来，又正与少祖山、父母山、胎息山的层次相合。

另外，天寿山是燕山的余脉，燕山又是太行山的余脉，在意象上又可以与山祖昆仑山相联系。所以，明崇祯年间礼部侍郎蒋德璟曾对崇祯帝说：“中国有三大干龙：中干旺气在中都，结为凤泗祖陵；南干旺气在南京，结为钟山孝陵；北干旺气在北京，结为天寿山诸陵。这三大干本朝独会其全，真帝王万世灵长之福。”^① 这表明明朝帝陵的卜吉也是以干龙为尊的。又，嘉靖十五年（1536）九月，永陵的卜吉人之一廖文政奉旨对天寿山长、献、景、裕、茂、泰、康七陵进行察看评价。他对长陵的评价是：“势如万马自天而下，四山拱卫，穴法天然，夺天下之正气，为万世之鸿基。”又正是用郭璞《葬书》所说的“势如万马自天而下，其葬王者”的话来说明天寿山地形气势的宏伟壮阔。

第二，再看各陵的“穴”。明十三陵各陵“穴”，也就是地下宫殿金井的位置。在风水术中，“穴”的位置的确定，讲究颇多。古人有“穴里玄玄”之说。按郭璞《葬书》的说法，理想的葬地应该是“支葬其颠，垄葬其麓”，并且应该处在“形止脉尽”之处，所处的地方也应该是“平夷如掌”。明十三陵各陵的宝城所在的位置恰恰都在山前的山麓间，并且与山后的脉络相连，地势也都较为平坦。例如，廖均卿在形容长陵的风水时就用了“山河巩固，地势宽平”的话。另外，理想的葬地开穴处应该是“土色光润，草木茂盛”，土色的光润程度应该如“裁肪切玉，备具五色”。而《明熹宗实录》卷八对明光宗庆陵在开挖金井时情况的记载是：“初，新陵业有定卜。既而开穴得石，御史傅宗龙言不可用。礼部会诸臣往视之，众疑未决。……礼部以闻。上命辅臣韩爌复视。毕，回言：‘臣恭诣庆陵，参酌群言，偏右近唇，兼虞气脱。周视星峦形势，穴情仍在原处无疑。因于所拟前处开穴，取土五色光润。中书陈明晰言，此正真气融结。’”其他各陵宝城所在位置，从地表的情况看，土质也都比较好。由此可见，依据风水术勘察开穴地点的土质，也是十三陵卜吉时的一项必不可少的内容。

除此之外，形势宗风水术，对“穴”的位置的确定，通常还用“喝形”的方法加以认定。所谓“喝形”，就是墓地位置在确定之前，风水术士们根据

^① 孙承泽：《天府广记》卷四〇。

那里的山形地貌想象成一种或动物的、或植物的、或神仙人物的“形”状，然后再根据这种形状确定“穴”的合适位置。在他们看来，“有势然后有形，有形然后有穴”^①。因此，穴的位置必须在认真仔细审视地形地貌，作出“形”的判断后才能确定。例如，蛇形地貌，其穴应在项部（七寸）而不在顶部。因为，蛇的顶部是蛇头，其位置虽高，但不是聚气之处；而蛇的项部，则是“气之涌起，而当曲会之地”。又如，龟形地貌，穴在肩部。因为“穴于耸肩则有力”。舞鹤翔鸾形地貌，穴在翅膀的垂拱之处。但“翅上一穴，当看鹤、鸾之喙所顾处”。其他如狂虾巨蟹形地貌，穴在钳部；卧牛形地貌，穴在乳部；驯象形地貌，穴在卷鼻；鱼形地貌，穴在腮、鬣；驼形地貌，穴在肉鞍；弩形地貌，穴在机括；弹弓形地貌，穴在金丸；水波形地貌，穴在漩涡；钗形地貌，其穴在股；帛形地貌，其穴在纹；覆手形地貌，其穴在虎口；仰掌形地貌（又称金盆、荷叶形），其穴在掌心；将军端坐形地貌，其穴在脐部；仙人仰卧形地貌，其穴在胯内；隐龙形地貌，其穴在水分、水聚之中；腾龙形地貌，其穴在顶，又称“天穴”……

总之，葬地称为何形，穴立于何处，并没有固定僵死的模式，全靠风水术士们的灵感和丰富的想象。

对长陵的地貌，风水术士廖均卿也进行了喝形。他所喝的形是“铜锣形”，即“形肖铜锣，穴居中央”。其曾孙廖文政卜选永陵时，嘉靖皇帝问穴在何处，则有“势如仰掌，穴在中央”的回答。^②明万历十一年（1583）八月，定国公徐文璧、大学士申时行在谈到所选形龙山吉地时，则使用了“形似出水莲花”^③的措词。由此可见，综合考虑吉穴所应具备的各种条件，然后再用“喝形”的方法，形象地描述穴场及其地貌，在明朝帝陵的卜选中也是采用过的。

第三，再看各陵的砂。“砂”，在风水术中是指“龙”以外的其他山脉。砂有如下数种：

第一种是龙虎砂。其中，位于穴左侧的山称为“龙砂”，又称“青龙”；位于穴右侧的山称为“虎砂”，又称“白虎”。青龙、白虎本来是“四象”中的东方星宿和西方星宿，同样是因为风水堂局以南向为尊而得名。对于龙虎砂的形象，在形势宗风水术中分别有不同的要求。郭璞《葬书》有“青龙蜿蜒”、“白虎驯顺”和“龙虎抱卫”之说。意思是说，龙砂的形象应该像龙的

① 《管氏地理指蒙十·毫厘取穴第九十三》。

② （清）光绪二十七年重刊《兴邑衣锦三僚廖氏族谱》。

③ 十三陵特区藏《万历起居注》第二函第二册。

身体一样“情意婉顺”，虎砂则应像俯卧的老虎一样“蟠卧而不惊”，龙虎砂的走势则应与“龙”呈抱卫之势。有关龙虎砂的位置和种类，风水术中还有更明细的说法。唐杨益（筠松）《一粒粟》：“龙分顶上有三丫，左右名为龙虎砂。”宋刘谦《囊金》：“夫龙虎二山，有自身发出两臂者；有本身独出，而两旁之山生来抱我者；有一边就身发出，一边从他山生来相护者。”元耶律楚材《玉弹子·审砂篇》“龙虎”条：“真气之钟，抱护蟬蛸（又作“翼”），一龙虎也；正形之止，拱揖股肱，二龙虎也；大势之中，外阳环抱，三龙虎也。”而龙虎砂都最好是多重的，层数越多越好。

第二种是朝案山。是穴前的山，因与“主山”前后相对，故此又有“客山”之称。又因“玄武山”在穴后，它在穴前，所以又称“朱雀山”。根据距离穴的远近关系，还有“朝山”和“案山”之名。其中，远者称为“朝山”，近者称为“案山”。还有的一概称为“案山”，而以内外或远近别之。在形势宗风水术中，对朝案山的形象要求是要有“翔舞”^①之态。所谓“翔舞”，即指“前山耸拔，端特活动，秀丽朝揖而有情也”^②。朝案山横着看时，有时不一定是一座山峰，作穴取向时，应“单峰取其中，双峰取其坳”^③。当然，“亦有朝山只在一边，不堪对的，不可拘其正对也。其法须要坐下局势有力，不在乎朝对之偏正也”^④。另外，还应有朝有案。有朝无案，或有案无朝，都是不够理想的。所以，明刘基《堪輿漫兴》说：“面前有案值千金，远喜齐眉近应心；案若不来为旷荡，中房破败祸相侵。”又说：“朝若真兮穴亦真，朝山不真席无珍；真朝真对穴前美，有子青年观国宾。”三国魏管辂《管氏地理指蒙九·贪峰失宜第八十一》也说：“内案兮所以卫区穴，外案兮所以应明堂（明堂，指穴前的平坦地带）。是以大姓世家不居于易野者，盖近案不真而远朝徒望于千峰。”

第三种是水口山。它是茔域内“一方聚水所总出处”，“必祖龙开障展作罗城，罗城余气去作关阨，重重关锁，缠护周密，或起捍门相对特峙，或列旌旗，或出禽曜，或为狮象蹲踞回互于水上，或隔水山来缠裹，大转大折，不见水去方佳……此总水口，亦名大水口也”。^⑤

从地形上看，明十三陵各陵都有自己的朝山和案山，也都有自己的龙砂

① 郭璞：《葬书》。

② 郭璞《葬书》郑谧注。

③ 《管氏地理指蒙三·拟穴第二十一》注。

④ 《九天玄女青囊海角经四·穴法》。

⑤ 缪希雍：《葬经翼·水口篇》。

和虎砂，只有水口山是诸陵共享的。

以长陵为例，陵园东面那逶迤的蟒山，正是其龙砂。该山自北而南，走势连绵不断，且脉形圆转、宽展，构成了“青龙”的“蜿蜒”之象。陵园西面有峻拔的虎峪山，又是其虎砂。该山落势雄伟，似猛虎温顺地蹲伏于地，因此构成了“白虎”的“驯顺”之象。所以，廖均卿对长陵东西两面的山脉有“青龙奇特，白虎恭降”的形容。陵园的南面，北五空桥的东南面有一座东来的岗阜，是陵园的“近案”；再南面七空桥的东南面正对长陵的地方有一座山顶圆圆、非常秀丽的小山，明代称之为“天寿灵山”，今称“宝山”，是为长陵的“朝山”。其“秀丽朝揖”的山峦形态，正符合郭璞《葬书》所说的“朱雀”的“翔舞”之象。朱雀、玄武、青龙、白虎，在郭璞《葬书》中合称“四势”，所以，廖均卿对天寿山有“巍巍乎四势呈祥”的赞美。而且，长陵的龙砂、虎砂不是一重。陵园两侧从背后主山延伸而来的一层层余脉，是陵园的蝉翼龙虎砂；“蟒山盘其左，虎峪踞其右”^①，是其“正形之止，拱揖股肱”的龙虎砂；而“西有西山，东有马兰峪，群峰罗列，如几如屏，如拱如抱，如万骑簇拥，如千官侍从”则是其大势龙虎砂。陵前的朝山，除了天寿灵山外，再前还有昌平城后山，远处又有西山往东延伸出来的山脉。这些又构成了长陵的重重远朝之山。

长陵的水口在东山口（今十三陵水库大坝位置），为陵区诸水的总出处。其山脉，北稍东的方向为蟒山余脉，南稍西的方向为汗包山，西偏北的方向为平台山，东偏南的方向为影壁山。这四座山，前后左右遮拦，使陵区的水流从东山口流出后由东南方向折而流向正南方向。它不仅符合“祖龙开障展作罗城，罗城余气去作关阕，重重关锁，缠护周密”的要求，而且符合水口山关于“或起捍门相对特峙，或列旌旗，或出禽曜，或为狮象蹲踞回互于水上，或隔水山来缠裹，大转大折，不见水去方佳”的要求。正因为如此，廖均卿用“捍门华表，镇塞星河”形容了长陵的水口山。

其他各陵的砂山地貌特征也很清晰，并且各有特点。以明仁宗献陵为例，献陵的龙砂是长陵的父母山，虎砂是位于献陵右侧庆陵的胎息山和父母山。其左面龙砂，余脉延伸环抱而来横在陵前，形成一道土岗，名为“玉案山”。为此，陵园的设计者还特意将享殿、配殿等建筑规划在了玉案山之前，使龙砂不因修建陵寝建筑而受到损伤。宋刘谦《囊金》“论明堂”中说：“夫明堂有二说，有内明堂，有外明堂。凡山势来缓，平结穴，龙虎环抱，近案当前，

^① 梁份：《帝陵图说》卷之二，《天寿山》。

则当论内明堂。内明堂不可太阔，太阔近乎旷荡，旷荡则不藏风……凡山势来急，垂下结穴，龙虎与穴相登，前案高远，则当论外明堂。外明堂必须两边宽展，不可窄狭，四山围绕，略无空缺，又见外水曲折，远远朝来，斯为外明堂之善也。”据此分析，献陵的龙砂因为环抱陵前，实则又起到了案山的作用。同时也说明献陵的风水是典型的“内明堂”格局。献陵的朝山则是长陵神功圣德碑亭北面路东的小山，当地俗称之为“蝎子山”。

后来，光宗庆陵龙砂的走势和献陵大体是相同的。所以，明天启元年闰二月癸未，大学士刘一燝复视庆陵之后，回奏说：“新陵营造規制，原题比照昭陵，今相度形势，似又宜参酌献陵。盖以龙沙（砂）蜿蜒，环抱在前，形家以为至尊至贵之砂，不可剥削尺寸。献陵亦以龙砂前绕，建享殿、祔恩门于龙砂前，正与此合。”其虎砂则是陵园右侧的小山梁。朝山又是陵前第一道石桥前的小山岗。

神宗定陵的左砂、右砂，有自身发出的蝉翼龙虎砂，也有另起它山的龙砂和虎砂。自身发出的蝉翼龙砂为陵园北面的两座小山梁，蝉翼虎砂为陵南西井后的山梁。另起它山的龙砂是长、献、景、裕等陵后的山脉，虎砂是泰陵园后的长岭山、龙山、虎山、汗包山等山脉。定陵的朝山为蟒山，其顶为圆形，非常有气势。而陵园前方所对的山头也正是蟒山的山头。定陵的案山是位于德陵监南面的蟒山余脉以及北五空桥东南的小土梁。

世宗永陵的龙砂、虎砂都是另起它山的。其中，龙砂是东井后的馒头山以及蟒山等山脉，虎砂是祥子岭以及定、昭二陵陵后的大峪山、小峪山等山脉。永陵的朝山是榨子口和西山口之间的虎山，案山是陵前约1公里远的小黄土山（该山因后来烧砖而被挖平）。

第四，看各陵的水流。“水”，在风水术中既指常年河流，也指不是常年流水的干河道和小河沟。风水术对水的讲究尤其注重。例如，郭璞《葬书》就说：“风水之法，得水为上，藏风次之。”根据其在风水堂局中的位置，水有如下数种：一为朱雀水。因横流于穴前而得名，是风水堂局中大的水流。郭璞《葬书》称之为“外气横行”。一为左右界水，指穴两旁的水流。其中，紧贴于穴左右两侧龙砂和虎砂之内的又称虾须水或“小八字”。明刘基《析髓经》：“上开八字以遮风，下开八字以界穴；大八字分龙虎合，界定龙虎无扯拽；小八字分穴下合，界定真气弗漏泄。”水流的走向，应弯环屈曲，抱合来龙，“每一折滞而后泄”^①。不可呈反背反弓之势。水流的形态，则应明净、

① 郭璞：《葬书》。

平和，还应有“归聚”。所谓“环湾，则无分支之凶，归聚则无飞走之患，明净则暗煞不生，平和则倾折不及”^①。

十三陵各陵的水流基本都符合这样的要求。以长陵为例，陵园之东，有老君堂口的水流从左面环抱而来；陵园之西，又有上下口水（古称灰岭口水、贤庄口水）、锥石口水从右面屈曲环绕而来。两水在陵前七空桥西汇为一流后，流经桥下，并在稍东处与西来的德胜口水汇合，横流于长陵之前，缓缓向东南流去。最后，从东山口出，向南汇于沙河。这一情况，恰好符合“小水夹左右，大水横其前”的水流格局。而且，水流的走向还都是抱合长陵，而不呈反背之形。为此，长陵的卜吉人廖均卿把流经七空桥的这条大河比作天上的“银潢”、“天河”。说它就像“圣人登殿之水”流经陵区之内。而且，“水似黄龙踊跃”，奔流不息。廖均卿据此下了“世产明君”的断语。

再以献陵为例，陵园东西两面分别有来自陵后胎息山两侧的水流。两水在陵园第二进院落前玉案山稍西处汇为一流，然后流经两个小桥之下曲折南下，与玉案山东侧的来水汇合向西南注入上下口、锥石口来的大河。其中，宝城两边的水流，是界穴的左右小水；从玉案山东面来的水流，是横流于陵前的朱雀水。其他各陵或远或近陵前和左右两侧也都有水流分布，所以，各陵的陵前一般都建有一道或数道桥梁，以保证神道的通达。

按照风水术的要求，陵后是不该有水流的。因为，陵后如果有水流，即是“玄武出水”。按照《管氏地理指蒙·通世之术第五十六》的说法，“玄武出水，朱雀上山，青龙东去，白虎西奔”都是不吉的。十三陵中只有德陵陵后有一道河流，其他陵都是没有的。但是，德陵在卜选时在水流方面也并没有违背风水术的要求。因为，风水术中有一种名为“水限山”的格局。所谓“水限山”的风水格局，是指主山前左右两水相交的范围较小，“大水直探穴场”，中难立“穴”，因此，必须“以左右为区穴”，将“穴”点于旁山的脉止之处。德陵的“风水”取的正是这种“水限山”的形局。德陵之所以采用这种风水格局，是因为按照一般的风水格局的要求，陵园的宝城本应该修建在陵后主山之前，左右两水相交的范围以内。但是德陵主山两侧的左右界水紧贴山脚而行，两水相交的范围内地方太狭小，不足以营建玄宫、宝城。所以，该陵的玄宫、宝城只好建在了主山左侧的水流之前，并以主山左前方龙砂的脉止处为区穴。这样，德陵陵寝的生气的来源便不是陵后的玄武山，而是陵园左边的龙砂了。

^① 《九天玄女青囊海角经·头陀纳子论》。

形势宗风水术之所以对龙、穴、砂、水这四种风水要素有这么多的讲究，根源于风水术经典著作中的“本骸得气，遗体受荫”^①和“吉气感应，鬼神及人”^②之说。在风水理念中，父母的骸骨（本骸）就好像是子孙（遗体）的根本，子孙的形体则是父母的枝叶，他们之间存在着“一气相荫”和“互相感召”的关系。这个“气”便是“生气”。它又名“一元运化之气”或“五行之气”，因其“行乎地中”，具有“发而生乎万物”^③的作用，所以，把父母的骸骨安葬在生气凝聚的地方，则不仅父母的遗骨和神灵有了安定的环境，而且还会福荫子孙。又由于“生气”具有“乘风则散，界水则止”的特性，所以，开穴地点不仅要选择在龙脉之前的脉止之处，藉以得到龙脉的生气，而且穴的前方和左右两侧还要有河流经过，以阻止生气的流逝，从而达到“聚气”的目的。穴的四周群山环抱，“龙虎抱卫，主客相迎”^④的山脉布局，则是为了防止龙脉生气被风吹散，从而达到“藏风”的目的。而明代帝陵的景观正是这种理念的具体体现。

当然，风水术士们在卜选陵地时，除了运用形势宗理论外，还同时运用了理气宗的风水理论。理气宗的理论，也讲究龙、穴、砂、水的吉凶关系，但其判断的方法却是按照天星、卦例及五行生克等相关理论，用罗盘对龙、穴、砂、水的方位进行推断的。不仅龙的来去方位要用罗盘来推断吉凶；穴的坐向、朝向，砂山的方位，水的来、去方向都要用罗盘测定吉凶。

罗盘，又称“罗经”、“罗镜”、“针盘”，是一种装有指南针并在盘面上标有八卦、天星、干支方位等内容的风水专用工具。盘的中心位置名为“天池”，内储水，指针浮于水上，用以指示南北方向。八卦、天星、干支方位、分金等内容则一层层地标示在天池外的盘面上。

在明代，形势宗和理气宗的理论在风水术士中的运用并不是截然分开的。他们通常都是两者综合运用，以形势宗的龙、穴、砂、水理论为体，为基本的纲，再以理气宗的天星、卦例、五行、分金等理论为用，进行更细致的分析和判断。在十三陵各陵的卜选过程中，这一点也得到了充分体现。例如，长陵的卜选人廖均卿在卜选长陵时就是兼用了形势、理气两种理论。他在《朝献山图表章》中除了前述的形势宗风水术语外，还出现了大量的理气宗风水术语。例如他说长陵的风水是“其脉天皇出势，天市降形”；又说是“太乙

① 郭璞：《葬书》。

② 青乌先生：《葬经》。

③ 郭璞：《葬书》。

④ 郭璞：《葬书》。

双降，屹立于斗牛之间；天乙呈祥，奋迅于奎娄之位”。这显然是通过使用罗盘的“天星”层和“二十八宿”层来测定的。其意思是说，长陵的来龙走势是既有来自“亥”的方位，又有来自“艮”的方位的。因为，在罗盘的“天星”层中，“亥”是“天皇”，“艮”是“天市”。而且，用“二十八宿”圈层来测看，在位处东北方向的“斗牛”两宿，和位处西北的“奎娄”两宿方位还都有秀美的山峰。廖均卿还说，礼部尚书赵珩“相六秀皆足、八景（疑为“贵”字之误）堪评”，则明显是用理气宗以“翻卦”方法推出的罗盘“九星”层，测出了长陵的艮、丙、巽、辛、兑、丁、震、庚八个方位都有秀美的峦头。所以，廖均卿又有“卦例相合”的描述。至于廖均卿所说的“太微天马，尊于银潢之南；少府紫微，起于天河之北”，则是说用罗盘的“天星”层看，长陵南面的丙（太微）、午（天马）两个方位也都有秀丽的山峰。其中，午的方位有汗包山、蒋山等山峰，丙的方位有平台山、照壁山等山峰。这些山峰又都在陵前流经七空桥的大水之南。陵园西面的酉（少微，又称“少府”）的方位也有秀丽的山峰，这就是大峪山和小峪山，它们的位置在陵前流经七空桥的水流之北。廖均卿所说的“艮亥脉，作癸山丁向”，则反映了理气宗在处理龙与向的关系上强调“阴山阴向，阳山阳向”的原则。因为，在“二十四山”的圈层中，艮、亥、丁都是阴，正是“阴山阴向”的贵局。

另外，在卜吉定陵所在的大峪山时，文献曾明确记载其方位是“取坐辛山乙向，兼戌辰一分”^①。庆陵用的是“癸山丁向”，见于《明实录》的记载。昭陵用“亥山巳向”，见于廖氏家谱的记载。这些又正是明代运用罗盘确定陵园方向的具体实例。其中，定陵拟坐辛山乙向，兼戌辰一分，则明显是运用了透地六十龙的分金层，其所取的方位应是丙戌气正辛龙的“珠宝穴”。

还需要指出的是，无论是形势宗还是理气宗风水术，由于其内容和理论体系都非常庞杂，而且彼此之间还有相互矛盾的地方，参与选择陵地的风水术士们对风水术的理解更不可能完全一致。所以，明代帝陵在卜选和营建中，对风水理论的运用往往是因时、因人而异。受地理条件限制，明朝的一些陵，在卜选时，对是否全然符合风水理论的问题有时并不过分苛求。不少陵在卜吉时，对风水术的追求只是略具其意而已。例如，卜选神宗定陵时，徐学谟就上疏说过“圣意所注，即为吉壤”^②。意思是说，只要皇帝认为好的地方不管符合不符合风水理论都是吉壤。又例如，嘉靖十五年（1536）九月，江西

① 十三陵特区藏《万历起居注》第二函第二册。

② 徐学谟：《乞休第一疏》，黄宗羲编《明文海》卷五九，中华书局1987年影印本。

赣州著名风水术士廖文政奉旨对天寿山长、献、景、裕、茂、泰、康七陵进行察看评价。看后，他对景、裕、泰、康四陵的风水提出了否定的意见：“景陵，砂水无情，穴法不明。……裕陵，一山一水，所聚来脉不明，四山不顾。泰陵，来脉不正，砂水无情，又且水冲山射。康陵，山麓水恶，右山昂头，左砂随水。”^① 甚至有的陵在营建过程中，因对陵地风水认识的不同，在是否是吉壤的问题上还出现了很大的争议。例如，泰陵在营建过程中，曾发现金井内有泉水涌出，派人查看后，又说没有，最后不了了之。又如，定陵在卜吉大峪山时，在朝大臣从一开始就争论不休，后来在开挖金井时又发现了大如屏风的巨石。最后，神宗皇帝朱翊钧也只是下旨说：“今外廷诸臣为寿宫事，争言风水。夫在德不在险。昔秦皇营骊山，何尝不求选风水？未几见发。选求何益？！我祖宗山陵既卜于天寿山，圣子神孙，千秋万岁，皆当归葬此山，安得许多吉壤？朕志定矣。”^② 定陵还是建在了大峪山。但是，这些问题的存在并不影响明十三陵各陵基本具备风水景观文化的特征。因为，尽管有争论，但是这些陵地的选择都是依据风水术卜吉的，这一点却是毫无疑义的。

二、明代帝陵的风水景观文化虽然笼罩在种种迷信色彩之中， 但在一定程度上符合美学原理，因此在景观艺术方面， 取得了非常辉煌的成就

风水术作为中国古代用于建筑规划选址的一种专业理论，究竟应该怎样去认识、去评价，这是目前学术界和社会上争论比较大的一个问题。当前，人们对风水术认识存在两个极端现象：一是对其不屑一顾，认为风水术是迷信，是古代文化的糟粕，应该一概加以批判和摒弃；另一种观点则是将它奉若神明，认为风水术是科学，非常灵验，甚至主张现在搞建筑也要全面搬用古代的风水术。其实，这两种观点都是有失偏颇的。科学的态度应该是以历史唯物主义和辩证唯物主义的方法进行实事求是的分析，去其糟粕，取其精华，为今天所用。

因为，受时代局限，许多科学技术往往都要披上神学的外衣，否则就不容易被人接受。风水术也是这样。因此，我们不能因为其理论体系中包含有迷信、有神论的内容，就否定其理论体系内符合科学原理的精华内容。

① 廖焕楼先生藏光绪二十七年胡志仁撰序之《兴邑衣锦廖氏族谱》所辑《文政公行程实录记》。

② 《明神宗实录》卷一六六。

那么，风水术作为一种文化，它的精华是什么呢？我认为，符合美学原理就是它最重要的精华。因为，风水术的卜吉是以“美”作为标准的。这点，在风水术的经典著作中体现得十分明显。所以，风水术描绘出来的吉壤蓝图，通常都是符合美学原理的。正因为如此，在风水学说的指导下，古人创造出了诸如北京故宫、明清帝陵等许多具有中华民族文化特色的杰出的古代建筑。笔者认为，风水术所描绘的吉壤蓝图，隐含着如下几个方面的美学原理：

1. 左右前后的均衡之美

风水术中所体现的左右前后的均衡平正之美，在美学中具有非常重要的意义。它给人的感受是安定、平稳。郭璞《葬书》所说的“龙虎抱卫，主客相迎”、“四势朝明”、“夫葬，以左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武”、“支垄之止，平夷如掌”，以及管辂《管氏地理指蒙》所说的“后卧前耸，左回右拱”、“小水夹左右，大水横其前”，都给人以这种审美意向。

其中，“穴”的左边有龙砂（青龙），右边有虎砂（白虎），左右各有夹护的小水，是左右均衡；“穴”的前面有朱雀山、朱雀水，后有玄武山，是前后的均衡。当然，这种均衡，并不像景物与其倒影或宫廷建筑的布局那样取严格“对称”的形式，而是其左右、前后景观的大小、形象都不一定雷同，但是，由于景物距离远近不同，再加上穴场、明堂的平坦、开阔，则在视觉和感受上给人以均衡的美感。

明十三陵中长陵的景观环境是最为明显的一例。长陵的左面是蟒山，右面是虎峪山。蟒山山势逶迤平缓，海拔只有 659.5 米；而虎峪山（其主峰在沟沟崖后）则较为高大险峻，其主峰海拔高达 989.16 米。但是，由于长陵及其神道都处在略为偏左的位置，在近大远小透视关系的作用下，视觉上仍然感觉其左右的山势是均衡的。长陵前后景观也是均衡的。陵后的山虽然高大，陵园也是近山而建，陵前的朝山、案山都比较远，但是由于人们观赏陵园景致时，都是从前面开始的，陵前不仅有朝山、案山，还有一道道的水流和开阔的原野，其丰富的景观内涵与陵后的山峦又在景观的繁简程度构成了另一种意向上的均衡。试想，如果陵园只有龙砂，没有虎砂，或者只有虎砂而没有龙砂，人们一定感觉不舒服，因为它失去了均衡之美。同理，如果陵前只是一片开阔的平地，没有朝山、案山，也没有河流，我们同样会感觉它是缺少均衡之美的。

此外，这种左右前后均衡的景物布局，还会产生造园艺术的“借景”效果。明计成《园冶》说：“夫借景，林园之最要者也。如远借、邻借、仰借、俯借、应时而借。然物情所逗，目寄心期，似意在笔先，庶几描写之尽矣。”

这里讲的是造园艺术。但由于风水术讲究的龙虎、主客关系，远近不同，互为对景，所以，其景观效果竟与造园艺术的借景效果有异曲同工之妙。建筑界学者陈从周先生在《建筑中的“借景”问题》一文中，曾对明孝陵和孙中山先生中山陵的景观做过比较：“我们立方城（孝陵）之上，环顾山势如抱，隔江远山若屏，俯视宫城如在眼底。朔风虽烈，此处独无。故当年朱元璋迁灵谷寺而定孝陵于此，是有其道理的。反之，中山陵远望则显，露而不藏，祭殿高耸势若危楼。就其地四望，又觉空而不敛，借景无从，只有崇宏庄严之气势，而无幽深邈远之景象，盛夏严冬，徒苦登临者。二者相比，身临其境者都能感觉得到的。”又说：“再看北京昌平的明十三陵，乃以天寿山为背景，群山环抱，其地势之选择亦有独到的地方。”^①

的确，如果从前往后看，十三陵的每座陵园的背后都有重峦叠嶂作为背景，绿树浓荫中红墙黄瓦的殿宇楼台就像镶嵌在一幅山水画卷上一样，非常醒目、壮观。站在楼台之上远望，云雾之中四面青山，如黛如屏，碧水环绕，绿树丛丛，景致的确迷人。

由于风水术巧妙地将人文建筑与自然景观融为一体，其在建筑美学方面的意义得到了建筑学界的普遍认同。英国著名科技史专家李约瑟曾经非常惊叹明十三陵艺术成就的伟大。他说：“皇陵在中国建筑形制上是一个重大的成就。……它整个图案的内容也许就是整个建筑部分与风景艺术相结合的最伟大的例子。”他还称赞十三陵是“最伟大的杰作”，“在门楼上可以欣赏到整个山谷的景色，在有机的平面上深思其庄严的景象，其间所有的建筑都和风景融汇在一起，一种人民的智慧由建筑师和建筑者的技巧很好地表达出来”。^②

2. 屈曲起伏的动态之美

不论是山还是水，风水术都特别强调要有屈曲起伏的“动”感。有关这方面的论述，风水术书中多处可见。唐曾文迪《青囊序》：“先看金龙动不动，次察血脉认来龙。”杨筠松《青囊奥语》：“动不动，直待高人施妙用……第八裁，屈曲流神认去来。”《九天玄女青囊海角经》：“龙喜出身长远，砂喜左右回旋。”青乌先生《葬经》：“山顿水曲，子孙千亿；山走水直，从人寄食……九曲逶蛇，准拟沙堤；气乘风散，脉遇水止；藏隐蜿蜒，富贵之地。”《管氏地理指蒙》：“山则贵于盘礴，水则贵于萦迂。”郭璞《葬书》：“地势原脉，山势原骨，委蛇东西，或为南北。……势顺形动，回复始终，法葬其中，

① 《同济学报》建筑版，1958年第1期。

② 转引自王其亨《清代陵寝风水：陵寝建筑设计原理及艺术成就钩沉》。

永吉无凶。……上地之山，若伏若连，其原自天。若水之波，若马之驰，其来若奔，其止若尸。……势如万马自天而下，其葬王者；势如巨浪、崇岭叠嶂，千乘之葬；势如降龙，水绕云从，爵禄三公。”都是讲的山、水平面的走势要有曲折，立面的形状要有起伏，这样才有生旺之气。

风水术这种利用景物的平面、立面的曲线变化，达到审美要求的方法，是非常符合美学原理的。例如，绘画艺术采用的就往往是“s”形构图方式。园林建筑中的“曲径通幽”，也是通过路径的曲线设计实现的。曲线设计之所以会给人以美感，是因为曲线给人以“动”的感觉。这种感觉与直线所呈现的“静”感是截然相反的。另外，立面曲线与平面曲线相结合，还会出现景观“掩映”的神奇效果。所谓“掩”，就是一些景物全部或局部被遮挡、掩盖住；所谓“映”，就是因为光线的照射显现出景物的形象。掩映的方式，有全掩全映，有半掩半映，不论哪种掩映方式，只要有掩有映，景物的层次感就会得到加强，变化就会更加丰富，并可由此产生出耐人寻味、引人入胜的艺术震撼力。这正如《九天玄女青囊海角经·结穴》所说的：“丹青妙手（指善画者）须是几处浓，几处淡，彼此掩映，方成佳景。”

这一点，北京的明十三陵是非常好的例子。进入陵区之前，由于龙山余脉的遮掩，人们只能隐约看到石牌坊、大红门，看不到各陵，于是引发了对各陵情况的无限遐想。这便是“掩”的神秘作用。峰回路转，经过曲折的神路来到陵前，陵园的壮丽景象呈现在眼前，人们可以细细地欣赏、品味，这便是“映”的作用。有掩有映，掩映交错，景观的艺术魅力由此通过曲线的动感而生动地展现出来。英国城市规划专家爱德蒙·培根在评价明十三陵的艺术成就时指出：“建筑上最宏伟的关于‘动’的例子就是北京明代皇帝的陵墓。”又说：“它们的气势是多么壮丽，整个山谷之内的体积都利用来作为纪念死去的君王。”^①这一评价，一点都不过分。

3. 情景交融的意境之美

情景交融的意境之美，是古代风水术的又一美学成就。古代的风水术士们在阴宅、阳宅的卜吉实践中，对景物的审视往往是采用比拟的方法，赋予景物以一定的含义或情感，使其达到一种带有特殊理念的艺术境界。

在风水术士们看来，每一座阳宅或每一座阴宅都有一个核心点，这个核心点就是“穴”。穴有吉凶之分，吉穴的标志是有生气。而生气的来源则是穴后的龙脉。基于这样的一种认识，龙脉便在该风水堂局中占有主导地位，

^① 转引自王其亨《清代陵寝风水：陵寝建筑设计原理及艺术成就钩沉》。

成了地位最高的“君”。有“君”必有“臣”，周围的砂、水便成了“臣”。这也就是《九天玄女青囊海角经·头陀纳子论》所说的：“龙为君道，砂为臣道。君必位乎上，臣必伏乎下。垂头俯伏，行行无乖戾之心；布秀呈奇，列列有呈祥之象。”于是，龙砂、虎砂、朝山、案山必须抱卫来龙，呈拱揖之象；水流也必须在穴前屈曲抱合。这种抱合朝揖的向心意向使本来没有思想情感的山山水水，通过人为的想象，情景交融，就好像一个小朝廷或一个大家庭一样，反映出了尊卑有序的纲常伦理观念。形势宗风水术通过喝形，更是把自然景观和各种优美的词汇相联系，以传神之笔勾画出不同的意境来。

至于皇帝的阴阳宅，那就更不一般了。其理想的模式应该是在天星方位的讲究上，同时具备天上紫微垣、天市垣、太微垣、少微垣四大星垣的特征。龙、穴、砂、水都要非常完美，要具有帝王君临天下的雄伟壮丽的气势。

这一点，北京作为古代的都城，天寿山作为明朝皇帝的陵墓所在地，在景观方面都具有这样的意境美。

北京，古称冀都。南宋大儒朱熹《朱子语录》说：“冀都天地间好个大风水！山脉从云中发来，前面黄河环绕，泰山耸左为龙，华山耸右为虎，嵩山为前案，淮南诸山为第二重案，江南五岭诸山为第三重案，故古今建都之地，皆莫过于冀都。”通过这样的联想，北京古城便巧妙地让人感觉到是正处在苍茫宇宙的中心。

天寿山的风水见于廖均卿给明成祖的表章：“其脉天皇出势、天市降形。贪狼木火以为宗，势若鸾翔而起。……山如万马奔趋，水似黄龙踊跃。……太微天马尊于银潢之南，少府紫微起于天河之北。”在廖均卿的笔下，天寿山俨然是一幅天上星宿的图画，又好像是一幅“庙堂气”十足的巨幅金碧山水图卷。南朝梁刘勰在《文心雕龙·明诗》中说：“人禀七情，应物斯感。感物吟志，莫非自然。”经过廖均卿绘声绘色的描述，好像天寿山一带的山山水水、一草一木都臣伏于来势遥远的天寿山主峰。陵寝浓郁的纪念气氛通过风水术所讲究的一系列山水的空间序列组合而最终实现。然而，这一切离开“情”和“景”的交融、撞击是不可能实现的。其中，风水堂局所呈现的壮丽景象，则是形成这种主观情感气氛的客观基础。

4. 对比统一的和谐之美

风水术的美学成就，还包含有景观对比统一的和谐之美。不论何种艺术，都强调对比中有统一，只有这样，才能形成艺术的和谐美感。

所谓景观的对比，就是景观多样性所形成的反差。这种反差，有形状的、大小的、色彩的以及意向上的种种不同。风水理论中有关吉壤的山形水势有

各种各样的要求，并由此形成了风水堂局在景观方面的差别。例如，玄武要“垂头”，朱雀要“翔舞”，青龙要“蜿蜒”，白虎要“驯顺”，这就是“穴”前后左右四个方向山脉形状和意向上的不同。又如，五星、九星等不同的星峰形势又反映出峦头形状的不同。水的流量有大小之别，走势有“之”、“玄”之异，从发源到流出水口，又有“未盛”、“大旺”、“相衰”、“囚谢”的不同水流态势。凡此种种都反映出了景观上的差别。

但是，从美学的角度看，这种差别不仅是必要的，而且是必须的。因为没有差别，就会显得单调、乏味、平淡，缺少艺术的感染力。但是，有差别而不统一，就会显得杂乱无章、零碎破乱，同样会缺少艺术感染力。

而风水吉壤的最佳模式，正是景观多样变化的高度统一。这种统一协调的效果，是通过明显的主次关系来实现的。以山为例，穴后的玄武山，与穴距离最近，在风水堂局中又最为高大，因此处于主要的位置。其他砂山虽然有多种变化，但视觉上都要比玄武山低矮，因此处于次要的位置。水也是这样，穴前的朱雀水是大水，因此是“主”，左右两侧水流都小于朱雀水，因此是“次”。有主有次，人们因此觉得它们是统一的。这种感觉，不仅体现在自然景观上，还尤其体现在自然景观和人文景观的关系上。以明十三陵为例，春夏之际，草木葱茏，群山碧绿如黛，红墙黄瓦的陵寝建筑与青山绿水的自然景观相比，体量要小得多，而这恰恰像一幅以青绿色为主体的青绿山水画，尽管有红墙黄瓦的陵寝建筑，人们同样是感觉和谐的。因为，这是一种高大“万绿丛中一点红”的和谐而对比的感觉。而秋冬之际，草木凋落，整个陵区又像一幅以紫色、黄色为主体的浅绛山水画，红墙黄瓦的陵寝建筑因为颜色深重，在其中又给人以“画龙点睛”的艺术效果，而这种效果同样是统一中含有对比的美。

另外，中国古代的山水画也非常强调景物的多样化及其主次关系，籍此达到对比中的和谐统一。例如，北宋郭熙《林泉高致》就说：“山以水为血脉，以草木为毛发，以烟云为神采。故山得水而活，得草木而华，得烟云而秀媚。”又说：“山水先理会大山，名为主峰。主峰已定，方作以次近者、远者、小者、大者。以其一境之主于此，故曰主峰，如君臣上下也。”还说：“大山堂堂，为众山之主，所以分布以次冈阜林壑，为远近大小之宗主也。其象若大君赫然当阳，而百辟奔走朝会，无偃蹇背却之势也。”而这正是风水理论与绘画理论在山川自然的审美理念上取得了一致。

5. 高低错落的韵律之美

所谓韵律之美，是指某种视觉元素成系统地重复出现。它们像音乐的音

阶一样，形成有节奏、有规律的变化。理想的吉壤风水堂局中的山川、河流的布局就具有这种变化规律。

例如，四势山脉的高低错落变化就符合这一规律。以长陵为例，穴后的玄武山由近而远，胎息山、父母山、少祖山，由低向高层变化。穴前的案山、朝山，穴左右的蝉翼龙虎、正形龙虎、大势龙虎也都是按照这一规律变化的。另外，龙虎砂山与左右的界穴之水之间的关系，也是一层隔一层有规律地变化。这些变化，使人感受到了美好的音韵旋律变化，而它正是通过视觉范围内的山峦层次变化让人们感觉出来的。今人常说“建筑是凝固的音乐”，其实，古代风水术所描绘的吉壤蓝图，在山水林木的高低错落变化中同样蕴含着音韵旋律的美。

作者单位：北京市昌平区十三陵特区办事处

漫谈北京风水形胜

邓瑞全

提 要：北京背靠太行、燕山之脉，高山丘陵众星捧月，辖区河水众多，若干支流绕城流淌，堪称教科书式的风水宝地。中心城区位置选择山环水抱之平原与山地交会处，靠山而不近山，得山之屏护而免山之压抑；靠河而不近河，得水源之利又防河流之泛滥，风藏水蓄，虎奔龙腾，气势雄浑，堪称中华龙脉之地。一千多年来，人们对北京地理的认识逐步深入，众多政权相继定都这里，北京逐渐发展成为全国的政治文化中心。

关键词：北京 风水形胜 首都

在中华民族悠久的历史长河中，开国建都数以百计，其中著名的都城有安阳、西安、洛阳、开封、南京、杭州和北京，被称为中国七大古都。其中北京作为中华人民共和国的首都，有着 3000 多年的建城史和 800 多年的建都史，其独特的战略地位和传统的地利形胜，千百年来受到无数帝王将相、英雄豪杰以及堪輿大师的褒崇和推重，众多政权在此筑城建都，以图控南制北，维东系西，号为天下重心所在。

以现代地理来看，北京位于华北平原北端，东经 $115^{\circ}25'$ 至 $117^{\circ}30'$ ，北纬 $39^{\circ}26'$ ，行政面积 16807 平方公里，市中心海拔 43.71 米，年均气温 11.5 度。以传统的地理环境学说分析，北京城市的位置得天独厚，有“天下第一风水”的美誉。中国传统地理环境学说中认为，山水环抱的平畴沃野，能够藏风聚气，最适合人类居住，能够对人们的事业发展有推动作用。具体来说，一个城市要有山脉依托，即背有靠山（也称祖山）。祖山层次越多，山脉绵延越长，格局越完美。前面还应该朝山和案山，左右也要有山脉保护，称为护山。不管朝山、案山还是护山，也以层次丰富为佳，要是能和祖山相互呼应，则为上上之地。河流也是一样，要远环近绕，远水大而流急，近水缓而不断。最好是水源充足而无水患，空气流动而无风灾。以此标准来看，北京无疑成为教科书式的风水宝地。

莫说昆仑高万仞，太行燕云最有情。如果从空中俯瞰北京，可以清楚地看到，在太行山和燕山两条山脉交会相拥之地，永定河与潮白河两条河流回望顾盼之间，高山丘陵以众星捧月般推出一座雄伟瑰丽的城市——北京。北京西边有南北走向的太行山脉守护，状若猛虎腾跃，气势磅礴。北边有太行山和军都山形成半圆形山脉可依靠，蜿蜒曲折，莽莽苍苍。东北有燕山山脉屏障拱卫，山势起伏，林海茫茫，云蒸霞蔚，气象万千。苏轼有诗云：“燕山如长蛇，千里限夷汉。首冲西山麓，尾挂东海岸。”北京南面则是平畴沃野，明堂开阔，格局优胜。平原之外的泰山、秦岭、武夷山和南岭诸山，可作为北京的朝山与北京北部诸山遥相呼应。

大海能容千川水，永定河畔留芳菲。历史上北京地区河流众多，水源丰沛。东边有潮白河、温榆河，西边有永定河、小清河，河水自西北流向东南，若干支流则绕城流淌，从容不迫。北京西部的永定河，承接了桑干河的激流和泥沙之后，气势大增，又汇合了来自蒙古草原的洋河，浩浩荡荡，奔腾汹涌，冲出山谷密林，满怀激情地扑向北京的怀抱。其他大小河流湖泊，纵横交错，星罗棋布，滋润着这块风水宝地。清代学者吴长元对北京的河流水系有细致描述，他说：“北京青龙水为白河，出密云，南流至通州城。白虎水为玉河，出玉泉山经大内，出都城，注通惠河，与白河合。朱雀水为卢沟河，出大同桑干，入宛平界。玄武水为湿余，高粱、黄花、镇川、榆河，俱统京师之北，而东与白河合。”

燕都不分夷与夏，风云际会自呈祥。北京在华北平原的北部，永定河冲积扇平原的顶端，面对广袤平缓的平原地区，从北京小平原到华北大平原，一直延伸到长江中下游平原和珠江三角洲平原，沃野数千里，农耕文化高度发达，是中华文明最主要的发祥地，背后则连接着东北大平原和蒙古高原。东北大平原的林业渔猎文化和蒙古高原游牧经济文化，几乎毫无选择地在这里同中原农耕文化握手拥抱，经过长期碰撞交流，相互取长补短，最终水乳交融，形成具有独特体系的北京文化，成为中国政治文化的中心。北京中心城区位置选择山环水抱之平原与山地交会处，靠山而不近山，得山之屏护而免山之压抑；靠河而不近河，得水源之利又防河流之泛滥，风藏水蓄，虎奔龙腾，气势雄浑，堪称中华龙脉之地。《金史·梁襄传》中说：“燕都地处雄要，北依山险，南压区夏，着坐堂隍，俯视庭宇。”《读史方輿纪要》中说得更为简要明确：“视中原，居高负险，有建瓴之势。”以天下重心之所在，居高临下，俯视中原锦绣大地，统治力可辐射天下，确有江山永固的宏伟气象。

江山如此多娇，引无数英雄竞折腰。早在一千多年前，尚未完全开辟的

北京地区已经有人慧眼识珠了。唐代著名地理学家和风水大师杨益在全面考察北京山形水系之后，指出北京的龙脉发源于昆仑山中脉，绵亘数千里到达燕山山脉，燕山高耸蜿蜒，汇聚在北京地区，就像从天上到这片千里平原来赶集一样。他说：“辽东辽西两枝，黄河前绕，鸭绿后缠，而阴山、恒山、太行山诸山与海中诸岛相应，近则滦河、潮河、桑干河、易水并无名小水，夹身数源，界限分明。以地理之法论之，其龙势之长，垣局之美，于龙大尽，山水大会，带黄河、天寿，鸭绿缠其后，碣石钥其门，最合风水法度。以形胜论，燕蓟内跨中原，外挟朔漠，真天下都会。形胜甲天下，依山带海，有金汤之固。”

唐代之后，人们对北京的认识更为深入，辽代设南京析津府，北京成为名副其实的军事重镇，具有陪都的地位。女真人灭辽，在北京建中都城，成为有金一代政治文化中心，开始了北京成为都城的历史。宋代大学者朱熹对北京山水形胜也有独到分析，他说：“山脉从云中发来，云中正高脊处，自脊以西之水则西流于龙门西河，自脊以东之水则东流入海。前面黄河环绕，右畔华山耸立为虎。自华来至中原为嵩山，是为前案。遂过去为泰山，耸于左，是为龙。淮南诸山是第二重案，江南诸山及五岭又为第三、四重案，正调比也。”又说：“冀州好风水，云中之山，来龙也；岱岳，青龙也；华山，白虎也；嵩山，案也；淮南诸山，案外山也。”按照中国传统地理环境理论，面南背北为正向，左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武，朱熹认为华山在北京西面为白虎，泰山在北京东面为青龙，嵩山以及淮南诸山为案山，龙脉绵延，河流环绕北京，为龙穴所在，因此朱熹说：“冀都是正天地中间，好个大风水！”甚至有人认为金人建都北京，占风水之先机，而南宋都城临安杭州偏处东南一隅，气势已然颓败，难以有所作为。

元代定都北京，兴建大都城，北京开始了全国政治文化中心的新时代。忽必烈选择北京建都，也是基于北京风水形胜的独特优势，他认为北京“北枕居庸，西弛太行，东临渤海，南接中原”，是天造地设的“万古帝都之风貌”，即所谓“地扼襟喉趋朔漠，天留锁钥枕雄关”。意思就是说北京的西、北两面有太行山和长城护卫屏障，东面濒临渤海湾，南面千里中原，进可攻退可守，战略地位极为重要。巴图鲁也曾建议说：“幽燕之地，龙盘虎踞，形势雄伟，南控江淮，北连朔漠。且天子必居中以受四方朝觐，大王果欲经营天下，驻蹕之所，非燕不可。”都是基于相同或相似的理由。

明朝初年建都南京，后来发现北京的战略地位和风水形胜更适合做首都。永乐年间迁都北京时，朝廷上下曾讨论北京风水形胜，一致认为：“北京河山

巩固，水甘土厚，民俗淳朴，物产丰富，诚天府之国，帝王之都也。”又说：“北京北枕居庸，西峙太行，东连山海，南俯中原，沃野千里，山川形胜，诚帝王万世之都也。”永乐十八年（1420），明成祖朱棣正式迁都北京，北京又成为全国政治文化的中心。清军入关，毫不犹豫地选择北京为首都，统治全国 260 余年。

作者单位：北京师范大学

汪学群先生《清代中期易学》读后

鲁 玉

在中华文明发展的历史长河中,《周易》无疑是令人瞩目的一泓清泉,它博大宏深的思想体系,丰富的人文内涵,极天地之精蕴,穷人事之终始,是当之无愧的中华传统文化的“轴心”。当前,随着学术事业的繁荣昌盛,易学研究也形成了一股不可阻挡的热潮,各类著作纷纷问世。专家学者们从不同的视角、以各异的方法对《周易》这部充满神秘色彩的奇书进行了不懈的探索,取得了斐然的学术成就。然而,由于诸多因素,目前学术界对清代易学的研究则稍显薄弱。一些学者或出于研究的兴趣,或出于专业的需要,仅从不同的视角对几个比较重要的易学家进行了个案式的探讨,而没有将清代易学作为一个整体进行全面、系统的研究,这是易学界的一大缺憾。令人欣慰的是,近年来汪学群先生一直致力于这方面的研究,做了许多有益的探讨,有力地推动了清代易学研究的发展,在一定程度上弥补了这一研究领域的薄弱环节。近日,汪先生又推出了他的新著《清代中期易学》(社会科学文献出版社2009年版),这是继《王夫之易学——以清初学术为视角》、《清初易学》之后的又一部系统探讨清代易学的力作。全书资料翔实,结构严谨,充满了求实精神和创新意识,是一部值得认真研读的好书。

《清代中期易学》以康熙朝晚期,以及雍正、乾隆、嘉庆三朝的易学为研究对象。作者秉持其一以贯之的研究宗旨,“从思想史角度研究清代易学,力图揭示其学术特征及宗旨,勾勒出其承传发展轨迹,突出其思想贡献及历史地位”^①。按照这一宗旨,该书以宏阔的视域,在整体把握的基础上,将看似纷繁芜杂的清代中期易学梳理为“宋易学的继续”、“汉易学的复兴”、“汉宋兼采的易学”、“构建易学的新尝试”四个部分,让读者轻而易举地把握其发展轨迹和特征,了然于胸。我们认为,易学史研究的本质是展现其历史真貌,揭示其时代精神。时代精神是一个高度抽象的概念,但又并非虚无缥缈、无

^① 汪学群:《清代中期易学》,社会科学文献出版社2009年版,第1页。

迹可寻的，它存在于文献资料和史实记载当中。这就需要在文献上下苦功夫，仔细剖析前人的史料和记载，而不是以一种既成的思维模式去生搬硬套，甚至事先预设好某种似是而非的结论，然后去截取古人的某些议论片段，断章取义，以论证自己观点的科学性。面对汗牛充栋文献资料，作者没有寻找终南捷径，而是踏踏实实，去粗取精，去伪存真，做了大量的梳理、分析工作，显示了磨杵成针的扎实学风。所引资料，既有易学专著，也不乏文集、笔记，征引材料时也尽量保持其完整性，避免断章取义，这些都有利于显现历史的真实面貌。

另一方面，易学是一门具有浓厚思辨色彩的玄奥学问，光靠丰富的史料和知识的积累是远远不够的，还需要某种悟性和灵气，站在一定的理论高度，善于从形形色色的现象中拈出本质，《清代中期易学》在这方面做得无疑是相当出色的。作者曾多年研习哲学，具备良好的理论思维水准，这就使他能够从纷杂的现象中抓住问题的实质，揭示其精神特质。例如，以往研究乾嘉汉易学的学者通常是从文献考证和文字训诂的角度为其定位，认为汉易学在义理方面乏善可陈。通过和宋易学进行比较研究，作者指出汉易也是非常重视义理的，只是与宋易所关注的侧重点不同而已，相比较而言，汉易更具有务实的特色。他说：“从某种意义上说，宋易学治《周易》重在理，汉易学则重在礼，与理相比，礼更实在，使道德落在实处。”^① 这一观点富有新意，也是符合历史实际的。正是基于规范的文献使用方法和极强的理论思维能力，作者才能将杂乱无章的清代中期易学梳理得如此清晰利落。四个部分既彼此独立，又浑然一体，共同揭示了清代中期易学的整体特质。

通过对四个部分的梳理、剖析，作者对清代中期易学进行了评价和定位。他认为，为清代中期易学进行定位，应该考虑到学术和思想两个方面。就学术而言，清代中期易学博大、多元化，是传统易学的整理与总结时期；从思想上看，清代中期是复兴古学的时期，受传统学术藩篱的制约，学术集大成有余而思想创新不足，这种创新不足表现在思想上总体的建树不多，大都重复以前的思想。这种评价和定位较为客观允正，颇能令人服膺。

通览《清代中期易学》，我们认为，该书主要体现了以下三个特色：

其一，摆脱传统观点束缚，注重挖掘清代中期易学的思想内涵。对于清代易学，学术界基本上达成了共识，认为受明清之际实学的影响，其路向是从文献考证和辨伪的角度清算宋易中的图书之学，进而转向汉学易的复

^① 汪学群：《清代中期易学》，第412页。

兴，其易说缺乏探讨哲学问题的兴趣，在理论思维方面很少建树。例如，朱伯崑先生曾说：“清代的易学及其哲学，就其理论思维发展的总的趋势说，可以说是由高峰走向低坡。”^① 这种观点本身没有什么问题，我们也非常赞同。然而，许多学者却由此走向了一个极端，一谈起清代易学，满脑子都是考据、训诂，仿佛清代的易学家们都是一些只会认字不会动脑子的书痴，致使一些颇有价值的思想闪光点至今仍被埋没在故纸堆里。作者力戒这种成见的束缚，站在思想史的高度挖掘其精神内涵，彰显其时代特质。对于汉易学、汉宋兼采的易学以及构建易学新尝试的易学在易理、易道方面的创见多有论述，发前人所未发。

其二，拓展了清代中期易学研究的广度和深度。以往，清代中期易学的研究受清代学术思想只重视乾嘉的影响，主要集中在乾隆、嘉庆二朝，雍正朝的易学则鲜有提及，研究视野狭窄，主要涉及几个重要的学者，如惠栋、张惠言、焦循等，对于其他学者则虽略有提及，但谈不上研究，只是简单介绍而已，更多的易学家则无人问津。就学术思想特色而言，研究者大都侧重汉学家的易说，对于宋易的遗绪，超越汉宋从《周易》经传本身治《易》的学者，以及采取新的释《易》体例创造出富有时代特色的易学家关注不够。该书摆脱传统观点的束缚，克服前人研究的缺陷，对历来不太受重视的宋易遗绪——王心敬、魏荔彤、任启运、王又朴及官修的《周易述义》进行了详细研究，而且还设立“构建易学的新尝试”一章，系统阐述了晏斯盛、程廷祚、焦循的富有鲜明时代特色的易学，立意新颖。

其三，注重方法论上的创新。作者试图通过方法论上的创新来把握清代中期易学的总体概貌、时代特色与精神实质。在学术史与社会史、思想史与文献学相结合的前提下，重视清代中期易学史发展的特点及规律。在宏观上，重在阐述清代中期易学的特征、贡献，并为其在整个古代中国易学发展史上进行合理的定位。宏观与微观并重，首尾连贯，方法科学，值得充分肯定。

总起来说，《清代中期易学》一书从章节安排到研究方法、到表述风格、到学术观点都颇显新意，处处闪动着创新的理念，翻卷拜读如饮清澈的甘泉，给人耳目一新的感觉。我们衷心企望作者继续秉承《周易》“自强不息”的进取精神和“生生不息”的创新理念，在不久的将来创造更加辉煌的学术业绩。

① 朱伯崑：《易学哲学史》第4卷，昆仑出版社2005年版，第6页。

附录：

附录一 《中国易学文献集成》 拟目

北京师范大学易学文化研究中心 编

《中国易学文献集成》将汇集历代有代表性的易学著作，选择最好的版本，采用影印的方式出版；同时对所录之每一部典籍，皆撰写提要，简介其内容概要、篇卷数分合、作者情况、版本源流等，以帮助读者更好地阅读和使用。

《集成》共分四编，拟收书 400 种左右，总卷数 1800 余卷，1300 ~ 1500 万字。第一编收唐及唐以前易学书籍，囊括唐及唐以前的全部易学著作，包括辑佚著作。因唐以前易学文献多为清人辑录，版本亦多属清抄清刻本。第二编为“宋元编”，选收宋元易学著作，其中多宋元精刻；第三编“明代编”；第四编“清代编附录民国部分”。宋元明清时期，易学著作数量庞大，其中低俗附会之书亦不在少数，全部收录既不可行，也没有必要，拟择其典型、有学术价值、有代表性的收录。民国初期的一些易学著作，犹是前清学术遗响，亦考虑择要收录。

《易》为六经之首，其在中国文化史、学术史和思想史上的地位是不可替代的，宋代而后，儒、释、道相互借鉴，易学为共同之经典，其地位更不同以往。惜乎至今尚缺乏一套完整系统的易学文献集成，本集成的推出可填补这一空白。

参加本集成编校的人员以北京师范大学易学文化研究中心、中国易学文化研究会的学者为主，国内其他高校和科研机构的学者也有参与。国家图书馆出版社组织学术水平高且经验丰富的编辑力量，负责编辑和影印、出版工作。相信不久的将来，读者就会见到这部集大成的易学经典。这里也请各位易学同仁不吝赐正。（执笔：邓瑞全、谢辉）

第一编 唐及唐以前

1. 《古三坟书》三卷 宋绍兴十七年婺州州学刻本 元陆元通 清陶日发 窦康题款 国家图书馆
2. 《古三坟》一卷 明万历程荣刻汉魏丛书本 傅增湘校跋（国家图书馆）
3. 《连山》一卷 清马国翰辑 玉函山房本
4. 《归藏》一卷 清马国翰辑 玉函山房本
5. 《子夏易传》不分卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
6. 《稽古堂订正子夏易传》十一卷 明末刻本（国家图书馆）
7. 《周易史氏义》一卷 周史默撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续编 稿本
8. 《周易黄氏义》一卷 周黄歇撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续编 稿本
9. 《周易吕氏义》一卷 周吕不韦撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续编 稿本
10. 《周易古五子传》一卷 不署撰人 清马国翰辑 玉函山房本
11. 《费氏易》一卷 清马国翰辑 玉函山房本
12. 《费氏古易订文》十二卷 清王树柟撰 陶庐丛刻本
13. 《周易分野》一卷 汉费直撰 清马国翰辑 玉函山房本 《费直易林》一卷 汉费直撰 清马国翰辑 玉函山房本
14. 《周易韩氏传》二卷 清马国翰辑 玉函山房本
15. 《周易丁氏传》二卷 清马国翰辑 玉函山房本
16. 《蔡氏易说》一卷 汉蔡景君撰 清马国翰辑 玉函山房本
17. 《周易施氏章句》一卷 清马国翰辑 玉函山房本
18. 《周易孟氏》 汉孟喜撰 清张惠言辑 张皋文笺易论全集本 皇清经解本
19. 《周易孟氏章句》二卷 汉孟喜撰 清马国翰辑 玉函山房本
20. 《周易施氏章句》一卷 清马国翰辑 玉函山房本
21. 《赵宾易义》 汉赵宾撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
22. 《彭宣易义》 汉彭宣撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
23. 《京氏易传》三卷 汉京房撰 吴陆绩注 明刻汉魏丛书本（南京图

书馆) 清抄本(北京市文物局, 复旦大学图书馆)

24. 《京房章句》一卷 汉京房撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本
25. 《京氏易》八卷 汉京房撰 清王保训辑 木犀轩丛书本
26. 《易杂占条例法》一卷 汉京房撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
27. 《易占》 汉京房撰 清王谟辑 汉魏遗书钞本
28. 《易林注》十六卷 国家图书馆藏 清初毛氏汲古阁影元抄本
29. 《焦氏易林校略》十六卷 清翟云升撰 华东师大图书馆藏清道光翟

氏刻五经岁遍斋校书本

30. 《易林释文》二卷 清丁晏撰 上海辞书出版社图书馆藏清光绪十四年刻南菁书院丛书本

31. 《谷永易义》 汉谷永撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本
32. 《淮南九师道训》一卷 清马国翰辑 玉函山房本
33. 《淮南九师道训》 附《淮南引易》 清黄奭辑 黄氏逸书考本
34. 《周易贾氏义》一卷 汉贾谊撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续编

稿本

35. 《孔安国易义》 汉孔安国撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
36. 《周易董氏义》一卷 汉董仲舒撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续

编稿本

37. 《杜钦易义》 汉杜钦撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
38. 《杜邺易义》 汉杜邺撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
39. 《刘向刘歆易注》 附《汉书本传引易》、《五行志易义》 汉刘向

刘歆撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

40. 《周易王氏义》一卷 汉王充撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续编稿本

41. 《贾逵易义》 汉贾逵撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
42. 《周易班氏义》一卷 汉班固撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续编

稿本

43. 《鲁恭易义》 汉鲁恭撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
44. 《周易郑司农注》一卷 汉郑众撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续

编稿本

45. 《周易郑康成注》一卷 附《易赞易论》一卷 汉郑玄撰 宋王应麟辑 四部丛刊三编本(据元本影印)

46. 《郑氏周易》三卷 汉郑玄撰 宋王应麟辑 清惠栋增补稿本(上海

图书馆) 雅雨堂丛书本

47. 《周易郑注》十二卷 汉郑玄撰 宋王应麟辑 丁杰后定 张惠言订正 湖海楼丛书本

48. 《周易注》一卷 汉郑玄撰 清黄奭辑 知不足斋丛书本 黄氏逸书考本

49. 《周易郑注笺释》十六卷 附《易赞易论》一卷 曹元弼撰 民国十五年刻本

50. 《郑易马氏学》一卷 清陶方琦撰 清姚氏师石山房抄本(湖北图书馆) 汉葦室遗著本乙亥丛编本

51. 《郑易京氏学》一卷 清陶方琦撰 汉葦室遗著本

52. 《延笃易义》 汉延笃撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

53. 《服虔易注》 汉服虔撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

54. 《荀爽易言》一卷 汉荀爽撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

55. 《九家易集注》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

56. 《赵温易义》 汉赵温撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

57. 《高诱易义》 汉高诱撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

58. 《易章句》一卷 汉刘表撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本

59. 《易注》一卷 汉宋衷撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本

60. 《周易徐幹义》一卷 汉徐幹撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续编稿本

61. 《甘容讼易笺》 汉甘容撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

62. 《易音注》一卷 薛虞撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本

63. 《易注》一卷 魏王肃撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本

64. 《何晏周易讲说》 清黄奭辑 黄氏逸书考本

65. 《易章句》一卷 魏董遇撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本

66. 《孟康易义》 魏孟康撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

67. 《荀粲易义》 魏荀粲撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

68. 《陆公纪易解》一卷 吴陆绩撰 明姚士粦辑 盐邑志林本

69. 《易述》一卷 吴陆绩撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本

70. 《易注》一卷 吴虞翻撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

71. 《周易虞氏义》九卷、《消息》二卷 清张惠言校补 嘉庆八年阮氏琅环仙馆刻本 皇清经解本

72. 《易注》一卷 吴姚信撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

73. 《易注》一卷 蜀范长生撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本 汉学堂丛书本

74. 《敦煌周易残卷》 魏王弼注（续修四库影印法国国家图书馆藏卷）

75. 《孙炎周易例》 魏孙炎撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

76. 《韩康伯易注》 晋韩康伯撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

77. 《周易》十卷 魏王弼晋韩康伯注宋刻本（国家图书馆）

78. 《邹湛周易统略论》 晋邹湛撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

79. 《杨义周易卦序论》一卷 晋杨义撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

80. 《周易向氏义》一卷 晋向秀撰 清马国翰辑 玉函山房本

81. 《张轨易义》 晋张轨撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

82. 《翟子玄易义》一卷 未署年代翟玄撰 清黄奭辑汉学堂丛书本 黄氏逸书考本

83. 《易集解》一卷 晋张璠撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本 黄氏逸书考本

84. 《周易王氏注》一卷 晋王虞撰 清马国翰辑 玉函山房本

85. 《干常侍易解》三卷 晋干宝撰 元屠曾辑 盐邑志林本

86. 《易注》一卷 晋干宝撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

87. 《干常侍易注疏证》一卷 《集证》一卷 清方成珪撰 稿本（浙江省温州市图书馆） 孙氏玉海楼抄本（浙江大学图书馆） 清抄本（国家图书馆）

88. 《易注》一卷 晋黄颖撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本 黄氏逸书考本

89. 《易洞林》一卷 晋郭璞撰 清马国翰辑 玉函山房本

90. 《桓玄周易系辞注》一卷 晋桓玄撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

91. 《易象妙于见形论》一卷 晋孙盛撰 清马国翰辑 玉函山房本

92. 《周易李氏音》一卷 晋李轨撰 清马国翰辑 玉函山房本

93. 《徐邈易音注》一卷 晋徐邈撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

94. 《荀柔之易音系辞注》一卷 宋荀柔之撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

95. 《顾欢周易系辞注》 南齐顾欢撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

96. 《刘瓛乾坤义》一卷 南齐刘瓛撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本 黄氏逸书考本

97. 《刘瓛系辞易疏》一卷 南齐刘瓛撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本 黄氏逸书考本

98. 《明僧绍易义》 南齐明僧绍撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本

99. 《沈麟士易经要略》一卷 南齐沈麟士撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
100. 《周易傅氏注》 未署年代 傅氏(失名)撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
101. 《崔觐易注》 未署年代 崔觐撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
102. 《姚规易注》 未署年代 姚规撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
103. 《周易大义》一卷 梁萧衍撰 清马国翰辑 玉函山房本
104. 《伏曼容易注》 梁伏曼容撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
105. 《易注》一卷 梁褚仲都撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本 黄氏逸书考本
106. 《庄氏易义》一卷 未署年代 庄氏(失名)撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
107. 《周氏易注》一卷 陈周弘正撰 清黄奭辑 汉学堂丛书本 黄氏逸书考本
108. 《张氏易注》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本 黄氏逸书考本
109. 《刘昞易注》 后魏刘昞撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
110. 《关氏易传》一卷 题后魏关朗撰 唐赵蕤注 上海图书馆藏明范氏天一阁刻本
111. 《周易刘昼义》一卷 北齐刘昼撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续编稿本
112. 《卢氏易注》一卷 未署年代 卢氏(失名)撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
113. 《周易王氏义》一卷 未署年代 王嗣宗撰 清马国翰辑 玉函山房本
114. 《朱仰之易注》 未署年代 朱仰之撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
115. 《王凯冲易注》 未署年代 王凯冲撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
116. 《周易讲疏》一卷 隋何妥撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
117. 《易注》一卷 隋侯果撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
118. 《易探玄》一卷 唐崔憬撰 清黄奭辑 黄氏逸书考本
119. 《周易玄义》一卷 唐李淳风撰 清马国翰辑 玉函山房本
120. 《周易新论传疏》一卷 唐阴弘道撰 清马国翰辑 玉函山房本
121. 《周易新义》一卷 唐徐勋撰 清马国翰辑 玉函山房本
122. 《易纂》一卷 唐僧一行撰 清马国翰辑 玉函山房本
123. 《周易师说》一卷 唐陆德明撰 清王仁俊辑 玉函山房辑佚书续

编稿本

124. 《周易经典释文》残卷 唐陆德明撰 续修四库影印法国国家图书馆藏卷

125. 《周易正义》十四卷 唐孔颖达撰 国家图书馆藏宋刻递修本

126. 《周易注疏》十三卷 魏王弼晋韩康伯注 唐孔颖达疏 国家图书馆藏宋两浙东路茶盐司刻宋元递修本

127. 《吕子易说》无卷数 题唐吕岩撰 道光年刊本

128. 《周易集解》十七卷 唐李鼎祚撰 明嘉靖三十六年朱睦㮮聚乐堂刻本（国家图书馆） 明末毛氏汲古阁津逮秘书本（浙江博物馆） 清乾隆二十一年雅雨堂丛书本

129. 《周易口诀义》 唐史徵撰 清袁氏贞节堂抄本（北京大学图书馆） 又聚珍本岱南阁丛书本

130. 《周易举正》 题唐郭京撰 津逮秘书本 学津讨原本 天一阁刊本

131. 《周易参同契通真义》三卷 汉魏伯阳撰 后蜀孟晓注 汉魏丛书本 道书全集中

附纬书类：

河图类

《河图括地象》一卷 清黄奭辑 汉学堂知足斋丛书本

《河图始开图》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《河图挺佐辅》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《河图稽耀钩》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《河图帝览嬉》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《河图握矩记》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《河图玉版》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《龙鱼河图》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《河图合古篇》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《河图今占篇》 清乔松年辑 乔勤恪公全集 本山右丛书初编本

《河图赤伏符》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《河图閭苞受》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

- 《河图叶光纪》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图龙文》 清乔松年辑 乔勤恪公全集 本山右丛书初编本
 《河图录运法》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图帝通纪》 清黄奭辑 汉学堂知足斋丛书本
 《河图真钩》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图秘徵》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图说徵》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图会昌符》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图稽命徵》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图揆命篇》 清乔松年辑 乔勤恪公全集 山右丛书初编本
 《河图要元》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图天灵》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图提刘篇》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图绛象》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图著命》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图皇持参》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图帝视萌》 清乔松年辑 乔勤恪公全集 山右丛书初编本
 《河图考灵曜》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图圣治符》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《河图》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

洛书编

- 《洛书灵准听》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《洛书甄曜度》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《洛书摘六辟》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《洛书宝号命》 清乔松年辑 乔勤恪公全集 山右丛书初编本
 《洛书说禾》 清乔松年辑 乔勤恪公全集 山右丛书初编本
 《洛书录运法》 清乔松年辑 乔勤恪公全集 山右丛书初编本
 《洛书录运期》 清乔松年辑 乔勤恪公全集 山右丛书初编本
 《孔子河洛讖》 清顾观光辑 武陵山人遗稿本
 《洛书洛罪级》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本
 《洛书说徵示》 清顾观光辑 武陵山人遗稿本
 《洛书兵铃势》 清顾观光辑 武陵山人遗稿本

《洛书》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

易编

《易纬乾凿度》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬乾坤凿度》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬稽览图》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬辨终备》一卷 清黄奭辑 黄氏逸书考本

《易纬通卦验》一卷 清黄奭辑 黄氏逸书考本

《易纬乾元序制记》 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬是类谋》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬坤灵图》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬中孚传》 清乔松年辑 乔勤恪公全集本 山右丛书初编本

《易纬天人应》 清乔松年辑 乔勤恪公全集本 山右丛书初编本

《易纬通统图》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬运期》 清乔松年辑 乔勤恪公全集本 山右丛书初编本

《易纬内传》 清乔松年辑 乔勤恪公全集本 山右丛书初编本

《易纬萌气枢》 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬内篇》 清乔松年辑 乔勤恪公全集本 山右丛书初编本

《易纬太初篇》 清乔松年辑 乔勤恪公全集本 山右丛书初编本

《易纬九疋谶》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬通卦验玄图》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

《易纬河图数》 明孙穀辑 古微书本

《易纬》一卷 清黄奭辑 汉学堂丛书本

第二编 宋元

(一)

1. 《太极图说》、《通书》一卷 宋周敦颐撰 元公周先生濂溪集（国家图书馆）

2. 《易童子问》三卷 宋欧阳修撰 欧阳文忠公全集本

3. 《温公易说》六卷 宋司马光撰 聚珍本 经苑本（翻刻聚珍本）

4. 《横渠易说》三卷 宋张载撰 明嘉靖十七年吕柟刻本（莫棠跋，上

海图书馆，存上、下经） 又明嘉靖十七年吕柟刻本（国家图书馆，湖北省襄樊市图书馆） 又通志堂本

5. 《东坡易传》九卷 宋苏轼撰 明范氏天一阁抄本（上海图书馆） 明抄本（浙江图书馆，国家图书馆） 又明抄本（丁丙跋，南京图书馆） 又明万历二十二年冰玉堂刻本（题《苏氏易解》，八卷，国家图书馆） 又明万历二十四年吴之鲸刻本（题《苏长公易解》，八卷，北京师范大学图书馆） 又明闵齐伋刻朱墨套印本（题《易传》，八卷，附刻《王辅嗣论易》一卷，北京大学图书馆，中国人民大学图书馆等） 又明崇祯九年顾宾刻本丁丙跋（南京图书馆） 又两苏经解本（明万历三十九年顾氏刻本，大连市图书馆，浙江图书馆）

6. 《周易新讲义》十卷 宋龚原撰 日本文化五年活字印佚存丛书本（复旦大学图书馆，续修四库收此本）

（二）

7. 《伊川易传》四卷 宋程颐撰 宋刻本（存一卷，国家图书馆），元刻本（八卷本，国家图书馆） 又清康熙宝诰堂刻二程全书本（吴騫、钟文烝跋，上海图书馆） 又元刻本（八卷本，存四卷，复旦大学图书馆） 又古逸丛书覆元至正本

8. 《东谷易翼传》二卷 宋郑汝谐撰 元大德十一年庐陵学官刻本（存一卷，国家图书馆） 又通志堂本（据元本）

9. 《周易本义》十二卷附易图一卷五赞一卷筮仪一卷 宋朱熹撰 宋刻本（存十三卷，国家图书馆） 又宋咸淳元年吴革刻本（国家图书馆） 又宋咸淳元年吴革刻本（陈宝琛跋，上海图书馆）

10. 《易学启蒙》四卷 宋朱熹撰 清康熙吕氏宝诰堂朱子遗书二刻本

11. 《朱文公易说》二十三卷 宋朱鉴编 元刻本（国家图书馆） 又通志堂本

12. 《晦庵先生校正周易系辞精义》二卷 题宋吕祖谦编 清光绪十年黎庶昌日本东京使署刻古逸丛书本（续修四库收此本）

13. 《周易传义附录》十四卷 宋董楷撰 元延祐二年圆沙书院刻本 元至正二年居敬堂刻本 元至正九年庐陵竹坪书堂刻本（国家图书馆，均作二十卷）

14. 《易学启蒙通释》二卷图一卷 宋胡方平撰 元刻明递修本（国家图书馆，北京大学图书馆）

(三)

15. 《周易玩辞》十六卷 宋项安世撰 明淡然斋抄本（国家图书馆）
又通志堂本（四库底本，据元本） 又清抄本（国家图书馆，中山图书馆，
中山大学图书馆），又宋刻本（存台北故宫博物院）

16. 《诚斋易传》二十卷 宋杨万里撰（宋刻本，题张先生校正杨宝学易
传二十卷，张敬之校正，国家图书馆） 又明嘉靖二十一年尹耕疗鹤亭刻本
（上海图书馆，南京图书馆）

(四)

17. 《周易经传集解》三十六卷 宋林栗撰 清初抄本（存三十二卷，上
海图书馆） 又清抄本（国家图书馆） 又清四美堂抄本（北京师范大学图
书馆）

18. 《郭氏传家易说》十一卷 宋郭雍撰 清乾隆四十二年聚珍本（卢文
弨、丁丙跋，南京图书馆）

(五)

19. 《杨氏易传》二十卷 宋杨简撰 明万历二十三年刘日升、陈道亨刻
本（国家图书馆等）

20. 《童溪易传》三十卷 宋王宗传撰 宋开禧元年建安刘日新宅三桂堂
刻本（辽宁图书馆存二十八卷，国家图书馆存二十二卷） 又明抄本（天一
阁文物保管所） 又通志堂本（据宋本）

(六)

21. 《皇极经世书》十二卷 宋邵雍撰 正统道藏本 邵子全书本

22. 《观物篇》四卷（内篇十二篇二卷，外篇二卷）宋邵雍撰 正统道
藏本

23. 《汉上易集传》十一卷、《卦图》三卷、《丛说》一卷 宋朱震撰
宋刻本（存九卷，国家图书馆） 又明抄本（南京图书馆） 又清初毛氏汲
古阁影宋抄本（国家图书馆） 又四部丛刊三编本（宋刻本配影宋抄本）

24. 《易璇玑》三卷 宋吴沆撰（通志堂本）

25. 《易变体义》十二卷 宋都絜撰 清抄本（中国科学院图书馆，中山
大学图书馆）

26. 《易小传》六卷 宋沈该撰（通志堂本）
 27. 《紫岩易传》十卷 宋张浚撰（通志堂本）
 28. 《南轩易说》五卷 宋张栻撰 明抄本（清吴城跋，四库底本，中国科学院上海图书馆） 枕碧楼丛书本

（七）

29. 《周易义海撮要》十二卷 宋李衡撰 宋刻本（加拿大哥伦比亚大学藏） 明祁氏澹生堂抄本（国家图书馆） 又明抄本（国家图书馆，天一阁文物局），又通志堂本
 30. 《大易粹言》十卷 宋方闻一编 宋淳熙三年舒州公使库刻本（题曾种撰，十二卷，国家图书馆） 又宋刻本（题曾种撰，七十卷，存八卷）
 31. 《厚斋易学》五十二卷 宋冯椅撰（自永乐大典辑出，似只有四库本）
 32. 《大易集义》六十四卷 宋魏了翁辑 宋刻本配清抄本（国家图书馆）
 33. 《周易要义》十卷 宋魏了翁撰 清徐氏传是楼抄本 清震无咎斋抄本（国家图书馆）
 34. 《周易集说》四十卷 宋俞琰撰 元至正九年俞氏读易楼刻公文纸印本（存十一卷，北京大学图书馆） 通志堂本（作十三卷，据元本）
 35. 《读易举要》四卷 宋俞琰撰 清抄本（四库底本，存卷三、卷四，上海图书馆） 又四库本

（八）

36. 《易本义附录纂疏》十五卷 元胡一桂撰 元刻本（存三卷，四川省图书馆） 通志堂本（据元本）
 37. 《易学启蒙翼传》四卷 元胡一桂撰 元刻本（上海图书馆） 又明刻本（北大图书馆，中国社科院文研所） 明末胡之衍刻本（安徽省博物院，清华大学图书馆） 明范氏天一阁抄本（上海图书馆） 清抄本（上海图书馆） 又通志堂本
 38. 《周易会通》十四卷 元董真卿撰 元刻本（国家图书馆，题《周易经传集程朱解附录纂注》） 明洪武二十一年建安务本堂刻本（上海图书馆，题《周易经传集程朱解附录纂注》） 通志堂本

(九)

39. 《易纂言》十卷 元吴澄撰 明万历刻本（中国科学院历史研究所，山东大学图书馆） 通志堂本

40. 《易纂言外翼》八卷 元吴澄撰 元刻本（国家图书馆） 豫章丛书本

(十)

41. 《读易私言》一卷 元许衡撰 通志堂本 乾隆五十九年刻许文正公遗书本 学海类编本

42. 《周易集传》八卷 元龙仁夫撰 清影元抄本（上海图书馆）

43. 《学易记》九卷 元李简撰 元刻本（残，国家图书馆，辽宁图书馆） 又明抄本配清抄本（南京图书馆） 又通志堂本

44. 《易原奥义》一卷、《周易原旨》六卷 元保八撰（国家图书馆有《周易系辞述》二卷） 元刻本

45. 《大易缉说》十卷 元王申子撰 清抄本（天津图书馆） 通志堂本 又旧抄本（台北故宫博物院，从元刊本出）

46. 《读易考原》一卷 元萧汉中撰 豫章丛书本

47. 《周易爻变义蕴》四卷 元陈应润撰 清抄本（南京图书馆） 续台州丛书本

(十一)

48. 《易数钩隐图》三卷 附《遗论九事》一卷 宋刘牧撰 通志堂本（据宋本翻刻，四库本以通志堂本为底本） 又正统道藏本

49. 《大易象数钩深图》三卷 正统道藏本（按此书四库以为元张理撰，刘师培以为宋杨甲撰，王铁以为宋郑东卿撰） 又通志堂本

40. 《易图通变》五卷、《易筮通变》三卷 宋雷思齐撰（《易图通变》有明范氏天一阁抄本，存上海图书馆，又明抄本，存北京大学图书馆，又通志堂本。《易筮通变》又有正统道藏本）

51. 《易象图说》内篇三卷、外篇三卷 元张理撰 正统道藏本 通志堂本

(十二)

52. 《周易参同契考异》一卷 宋朱熹撰 朱子遗书本 守山阁刊本

53. 《周易参同契发挥》三卷、《释疑》一卷 宋俞琰撰 正统道藏本
 54. 《易外别传》一卷 宋俞琰撰 通志堂本（附《周易集说》后）
 （除去《周易口义》、《周易窥余》、《周易象义》、《周易经义》四种，加入《易璇玑》、《紫岩易传》、《易小传》三种）

第三编 明代

（一）

1. 《易经蒙引》十二卷 明蔡清撰 明万历三十八年刻本（北京师范大学图书馆）明林希元刻本（北京大学图书馆） 明末刻本（中国科学院图书馆，残；东北师范大学图书馆） 明末敦古斋刻本（华东师范大学图书馆）
 明末刻本（江苏省南通市图书馆，浙江省图书馆）
2. 《读易余言》五卷 明崔铣撰 明崔氏家塾刻本（国家图书馆，北京大学图书馆，中共中央党校图书馆） 又明崔氏家塾刻本丁丙跋（南京图书馆）
3. 《易经存疑》十二卷 明林希元撰 明万历二年书林林氏鸣沙刻本（国家图书馆，北京大学图书馆） 又清康熙十七年刻本（北京大学图书馆，上海图书馆）
4. 《周易辨录》四卷 明杨爵撰 明刻本（中国科学院图书馆），又清抄本（山东省图书馆）
5. 《八卦余生》十八卷 明邓梦文撰 清乾隆四十二年文会堂刻本（中国科学院图书馆）
6. 《玩易意见》二卷 明王恕撰 明正德刻本（上海图书馆） 明刻本（大连市图书馆）

（二）

7. 《读易纪闻》六卷 明张献翼撰 明万历刻本（上海图书馆）
8. 《说易》十二卷 明乔中和撰 明崇祯十年乔钵刻跻新堂集本（复旦大学图书馆）
9. 《易经解醒》四卷 明洪守美 郑林祥辑著 明末东吴铭新斋刻本（浙江大学图书馆）

(三)

10. 《易问》二卷 明郝锦撰 清初刻本（中国科学院图书馆）
11. 《周易说翼》三卷 明吕柟撰 明嘉靖三十二年谢少南刻泾野先生五经说本（四库存目丛书收此本）

(四)

12. 《淮海易谈》四卷 明孙应鳌撰 明隆庆刻本（南京图书馆，苏州图书馆）
13. 《易会八卷》首一卷 明邹德溥撰 明万历四十一年刻本（湖北省襄樊市图书馆） 又清同治九年袁州府学副斋活字本（四库存目收）
14. 《兒易内仪以》六卷、《兒易外仪》十五卷 明倪元璐撰 明崇祯刻本（国家图书馆残 北京大学图书馆 中国科学院图书馆）

(五)

15. 《易用》五卷 明陈念祖撰（似仅有四库本）
16. 《易学》十二卷 明沈一贯撰 明万历刻本（首都图书馆，清华大学图书馆，故宫博物院图书馆）
17. 《易辰》九卷首一卷 明贺登选撰 清康熙六年贺氏家刻本（四库存目收）

(六)

18. 《问易补》六卷续录一卷 明郝敬撰 山草堂集本
19. 《学易枝言》一卷 明郝敬撰 山草堂集本
20. 《周易正解》二十卷卷首读易一卷 明郝敬撰 明万历郝千秋郝千石刻郝氏九经解本（浙江省图书馆）
21. 《易领》四卷 明郝敬撰 山草堂集本

(七)

22. 《学易记》五卷 明金賁亨撰 明嘉靖刻本（国家图书馆，上海图书馆）
23. 《周易揆》十二卷 明钱士升撰 清顺治赐余堂刻本（浙江省图书馆）

24. 《周易义丛》十六卷 明叶良佩撰 明嘉靖刻本（国家图书馆）

25. 《古周易订诂》十六卷 明何楷撰 明崇祯刻本（国家图书馆）

（八）

26. 《易筌》六卷附论一卷 明焦竑撰 明万历四十年刻本（中国科学院图书馆）

27. 《周易禅解》十卷 明释智旭撰 清初刻本及释通瑞刻本（上海图书馆 中共北京市委图书馆）

（九）

28. 《易学四同》八卷 明季本撰 明嘉靖刻本（北京大学图书馆，续修四库收此本）

29. 《易学四同别录》四卷 明季本撰 明嘉靖刻本（北师大图书馆，续修四库收此本）

（十）

30. 《启蒙意见》四卷 明韩邦奇撰 明正德九年李沧刻本（上海图书馆）明嘉靖十三年苏佑刻本（北京师范大学图书馆）

31. 《易象钩解》四卷 明陈士元撰 守山阁本 湖北先正遗书本

32. 《周易象旨决录》七卷 明熊过撰 明嘉靖四十一年刻本（国家图书馆）

33. 《周易集注》十六卷 明来知德撰 明万历张之厚刻本（山东省博物馆）明万历三十八年张惟任刻本（北京师范大学图书馆）

34. 《像象管见》九卷 明钱一本撰 明万历刻本（北京大学图书馆，清华大学图书馆，北京师范大学图书馆等）

35. 《像抄》六卷 明钱一本撰 明万历刻本（北京大学图书馆，中国人民大学图书馆，中央党校图书馆，中国科学院图书馆，上海图书馆等）

36. 《四圣一心录》六卷 明钱一本撰 清钱济世兰雪堂刻本（故宫博物院图书馆）

37. 《易义古象通》八卷 明魏濬撰 明刻本（福建省图书馆，南京图书馆）

38. 《周易像象述》五卷 明吴桂森撰 明刻本（苏州市图书馆），又明末抄本（国家图书馆）又清抄本（浙江图书馆，国家图书馆残）

39. 《易象正》十六卷 明黄道周撰 清康熙二十八年刻本（福建省图书馆，湖北省图书馆）
40. 《周易象义》四卷 明唐鹤征撰 明万历三十五年纯白斋刻本（天津图书馆）
41. 《周易象通》八卷 明朱谋口撰 明万历刻本（国家图书馆），又清抄本（河南省图书馆）
42. 《易经通论》十二卷 明曹学佺撰 明末刻本（四库存目收，中善未见）
43. 《周易可说》七卷总论一卷 明曹学佺撰 明崇祯刻本（甘肃省图书馆）
44. 《周易象义》不分卷《读易杂记》四卷 明章潢撰 明钞本（国家图书馆）
45. 《周易时论合编图象几表》八卷《周易时论合编》十五卷 明方孔炤撰 清顺治十七年白华堂刻本
46. 《读易绪言》一卷 明钱棨撰 清道光吴江沈氏世楷堂刻昭代丛书本（四库存目收）
47. 《易问》二卷 明郝锦撰 清初刻本（中国科学院图书馆）

第四编 清代附民国

（一）

1. 《御纂周易折中》二十二卷 康熙五十四年圣祖仁皇帝御纂 清刻本 陈介祺批校（山东省图书馆） 又清抄本（故宫博物院图书馆） 又内府刊本 各省翻刻本 浙局翻刻本
2. 《合订删补大易集义粹言》八十卷 清纳兰性德编 通志堂本
3. 《周易浅述》八卷 清陈梦雷撰（似只有四库本）
4. 《大易择言》三十六卷 清程廷祚撰 乾隆十九年道宁堂刻本（据增订四库）
5. 《读易大旨》五卷 清孙奇逢撰 稿本（河南省新乡市图书馆）康熙二十七年刻本
6. 《周易稗疏》四卷附《考异》一卷 清王夫之撰 昭代丛书本 船山遗书本（道光二十二年，同治四年） 续皇清经解本

7. 《周易内传》六卷 《内传发例》一卷 《周易外传》七卷 清王夫之撰 清同治四年湘乡曾氏金陵节署刻船山遗书（复旦大学图书馆，续修四库）

8. 《田间易学》十二卷 清钱澄之撰 康熙年间刊本（据增订四库）

9. 《周易函书约存》十八卷、《约注》十八卷、《别集》十六卷 清胡煦撰 清乾隆胡氏葆璞堂刻本（清华大学图书馆，中国人民大学图书馆残，天津图书馆）

（二）

10. 《读易别录》三卷 清全祖望撰 知不足斋本

11. 《易义别录》十四卷 清张惠言撰 茗柯全书本 皇清经解本

12. 《方氏易学五书》五卷 清方申撰 清光绪十四年江阴南菁书院刻南菁书院丛书本（上海图书馆，续修四库）

13. 《周易姚氏学》十六卷 清姚配中撰 清道光二十五年汪守成等活字印一经庐丛书本（上海图书馆）

14. 《周易集解》十卷 清孙星衍撰 清咸丰五年南海伍崇曜刻粤雅堂丛书本（湖北省图书馆等，续修四库）

15. 《周易集解纂疏》十卷 清李道平撰 清道光二十二年刻本（续修收此本）清光绪三余草堂刻本 湖北丛书本 思贤书局本

16. 《李氏易解胜义》三卷 清李富孙辑 清嘉庆种学斋刻本（国家图书馆，续修四库）

17. 《易经异文释》六卷 清李富孙撰 续经解本（续修四库）

18. 《古易音训》二卷 清宋咸熙撰 式训堂丛书本

19. 《周易考异》二卷 清宋翔凤撰 皇清经解续编本

20. 《周易校勘记》十一卷 清阮元撰 皇清经解本

21. 《香草校易》五卷 清于鬯撰 光绪二十九年刊本

（三）

22. 《彖传论》二卷、《彖象论》一卷、《系辞传论》二卷、《八卦观象解》二篇、《卦气解》一篇 清庄存与撰 清道光庄绶甲宝研堂刻味经斋遗书本（上海图书馆，续修四库）

23. 《六十四卦经解》八卷 清朱骏声撰 稿本（浙江省图书馆，续修四库）

24. 《易释》四卷 清黄式三撰 清光绪十四年定海黄氏家塾刻傲居遗书本（上海图书馆，续修四库）

（四）

25. 《易学象数论》六卷 清黄宗羲撰 清康熙汪瑞龄西麓堂刻本（上海图书馆） 又清抄本（上海图书馆） 又广雅局刊本

26. 《周易象辞》二十一卷附《寻门余论》二卷、《图书辨惑》一卷 清黄宗炎撰 稿本（残，余姚黎州文献馆） 又《寻门余论》、《图书辨惑》有昭代丛书本

27. 《易图明辨》十卷 清胡渭撰 清康熙刻本（北京大学图书馆，福建省图书馆） 又守山阁丛书本 粤雅斋丛书本

28. 《河洛精蕴》九卷 清江永撰 乾隆年间刻本（据增订四库，需查）

29. 《易章句》十二卷 清焦循撰 清江都焦氏刻雕菰楼易学本（上海图书馆藏）又稿本（国家图书馆）

30. 《易通释》二十卷 清焦循撰 清江都焦氏刻雕菰楼易学本 又稿本（国家图书馆）

31. 《易图略》八卷 清焦循撰 清江都焦氏刻雕菰楼易学本 又稿本（国家图书馆，以上三本均见续修四库）

32. 《易贯》五卷 清俞樾撰 清光绪二十五年刻春在堂全书第一楼丛书本（复旦大学图书馆，续修四库）

（五）

33. 《仲氏易》三十卷 清毛奇龄撰 皇清经解本 西河合集本

34. 《推易始末》四卷 清毛奇龄撰 西河合集本 龙威秘书本

35. 《春秋占筮书》三卷 清毛奇龄撰 西河合集本 龙威秘书本 续经解本

36. 《易小帖》五卷 清毛奇龄说《易》之语，其门人编次成书 西河合集本

（六）

37. 《易说》六卷 清惠士奇撰 皇清经解本

38. 《周易述》二十三卷 清惠栋撰 清乾隆二十五年卢见曾雅雨堂刻本 皇清经解本

39. 《易汉学》八卷 清惠栋撰 稿本（七卷，复旦大学图书馆） 清抄本（七卷，上海图书馆） 续经解本 经训堂丛书本

40. 《易例》二卷 清惠栋撰 清抄本（不分卷 江苏省常熟市文物管理委员会） 清活字本（中国科学院图书馆，山东省图书馆） 续经解本

41. 《周易古义》二卷 清惠栋撰 稿本（不分卷，江苏省苏州市文物管理委员会） 贷园丛书初集本 九经古义本

42. 《周易本义辨证》六卷 清惠栋撰 手稿本 稿本（上海图书馆） 清惠氏红豆斋抄本（北京大学图书馆，续修四库）

43. 《周易述补》四卷 清江藩撰 续经解本

附民国：

1. 《周易古筮考》十卷 尚秉和撰 民国十五年刻本（国家图书馆）

2. 《焦氏易詁》十一卷补遗一卷 尚秉和撰 民国二十三年刻本（国家图书馆）

3. 《杭氏易学》七种（《易契》六卷，《学易笔谈》初编四卷、二编四卷、《易数偶得》二卷、《读易杂识》一卷、《愚一庐易说订》一卷、《沈氏改正蓍筮法》一卷）杭辛斋撰 铅印本 民国十二年研几学社（国家图书馆）

4. 《周易古义》七卷 杨树达撰 民国十八年中华书局聚珍仿宋版（国家图书馆）

5. 《双剑谿易经新证》四卷 于省吾撰 民国二十六年刻本（国家图书馆）

附录二 《四库全书总目·经部·易类》 (卷一~卷三)

《周易文化研究》编委会 整理

编者按：易学文化、易学文献的学习和研究，离不开对中国历史上相关目录学著作的了解和使用。成于清代中期的《四库全书总目》，是中国目录学发展进程中的集大成之作，而其中的《经部·易类》又是中国易学文献目录的重要作品，是易学研究者的必读之作。《周易文化研究》将陆续刊载经过整理的这一重要文献，力求有助于易学文化的进一步传播和探研。

此次整理，以中华书局1965年影印出版之《四库全书总目》为底本，其中遇有明显的讹误衍脱及避讳改字之处，一律径改，不出校记。（执笔：张涛、张绪峰、王冉冉、孙世平）

卷一 经部一 易类一

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教。《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮。故《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥，再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒理，再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。夫六十四卦《大象》皆有“君子以”字，其爻象则多戒占者，圣人之情，见乎词矣。其余皆《易》之一端，非其本也。今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他《易》外别传者亦兼收，以尽其变，各为条论，具列于左。

《子夏易传》十一卷（内府藏本）

旧本题“卜子夏撰”。案说《易》之家，最古者莫若是书。其伪中生伪，至一至再而未已者，亦莫若是书。《唐会要》载开元七年诏：“《子夏易传》，近无习者，令儒官详定。”刘知几议曰：“《汉志》《易》有十三家而无子夏作传者，至梁阮氏《七录》，始有《子夏易》六卷，或云韩婴作，或云丁宽作。然据《汉书》，《韩易》十二篇，《丁易》八篇，求其符合，事殊隳刺，必欲行用，深以为疑。”司马贞议亦曰“案刘向《七略》有《子夏易传》，但此书不行已久，今所存多失真本。荀勖《中经簿》云：《子夏传》四卷，或云丁宽。是先达疑非子夏矣。又《隋书·经籍志》云：《子夏传》残阙，梁六卷，今二卷。知其书错缪多矣。又王俭《七志》引刘向《七略》云：《易传》子夏，韩氏婴也。今题不称韩氏而载薛虞记，其质粗略，旨趣非远，无益后学”云云。是唐以前所谓《子夏传》，已为伪本。晁说之《传易堂记》又称：“今号为《子夏传》者，乃唐张弧之《易》。”（案弧唐末为大理寺评事，有《素履子》，别著录），是唐时又一伪本并行。故宋《国史志》以《假托子夏易传》与《真子夏易传》两列其目，而《崇文总目》亦称此书篇第，略依王氏，决非卜子夏之文也。朱彝尊《经义考》，证以陆德明《经典释文》、李鼎祚《周易集解》、王应麟《困学纪闻》所引，皆今本所无。德明、鼎祚犹曰在张弧以前，应麟乃南宋末人，何以当日所见与今本又异？然则今本又出伪托，不但非子夏书，亦并非张弧书矣。流传既久，姑存以备一家云尔。

谨案：唐徐坚《初学记》以太宗御制升列历代之前，盖臣子尊君之大义。焦竑《国史经籍志》、朱彝尊《经义考》并踵前规。臣等编摩《四库》，初亦恭录御定《易经通注》、御纂《周易折中》、御纂《周易述义》弁冕诸经。仰蒙指示，命移冠国朝著述之首，俾尊卑有序而时代不淆。圣度谦冲，酌中立宪，实为千古之大公。谨恪遵彝训，仍托始于《子夏易传》，并发凡于此，著《四库》之通例焉。又案：托名之书有知其贗作之人者，有不知其贗作之人者，不能一一归其时代，故《汉书·艺文志》仍从其所托之时代为次。今亦悉从其例。

《周易郑康成注》一卷（通行本）

宋王应麟编。应麟，字伯厚，庆元人。自署浚仪，盖其祖籍也。淳祐元年进士，宝祐四年复中博学鸿词科。官至礼部尚书兼给事中。事迹具《宋史·儒林传》。案《隋志》载郑玄《周易注》九卷，又称郑玄、王弼二注，梁陈列于国学，齐代惟传郑义，至隋王注盛行，郑学浸微。然《新唐书》著录十卷，是唐时其书犹在，故李鼎祚《集解》多引之。宋《崇文总目》惟载

一卷，所存者仅《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》四篇，余皆散佚。至《中兴书目》始不著录（案《中兴书目》今不传，此据冯椅《易学》所引），则亡于南北宋之间。故晁说之、朱震尚能见其遗文，而淳熙以后诸儒即罕所称引也。应麟始旁摭诸书，哀为此帙，经文异字，亦皆并存。其无经文可缀者，则总录于末简。又以玄注多言互体，并取《左传》、《礼记》、《周礼》、《正义》中论互体者八条，以类附焉。考玄初从第五元先受京氏《易》，又从马融受费氏《易》，故其学出入于两家。然要其大旨，费义居多，实为传《易》之正脉。齐陆澄《与王俭书》曰：“王弼注《易》，玄学之所宗。今若崇儒，郑注不可废。”其论最笃。唐初诏修《正义》，仍黜郑崇王，非达识也。应麟能于散佚之余，搜罗放失，以存汉《易》之一线，可谓笃志遗经，研心古义者矣。近时惠栋别有考订之本，体例较密。然经营创始，实自应麟，其掇拾之劳亦不可泯。今并著于录，所以两存其功也。

谨按：前代遗书后人重编者，如有所窜改增益，则从重编之时代，《曾子》、《子思子》之类是也。如全辑旧文，则仍从原书之时代。故此书虽宋人所辑，而列于汉代之次。后皆仿此。

《新本郑氏周易》三卷（江苏巡抚采进本）

国朝惠栋编。栋字定宇，长洲人。初，王应麟辑郑玄《易注》一卷，其后人附刻《玉海》之末。虽残章断句，尚颇见汉学之崖略，于经籍颇为有功。然皆不著所出之书，又次序先后，间与经文不应，亦有遗漏未载者。栋因其旧本，重为补正。凡应麟书所已载者，一一考求原本，注其出自某书，明其信而有征，极为详核。其次序先后，亦悉从经文釐定。复搜采群籍，《上经》补二十八条，《下经》补十六条，《系辞传》补十四条，《说卦传》补二十二条，《序卦传》补七条，《杂卦传》补五条。移应麟所附《易赞》一篇于卷端，删去所引诸经《正义》论互卦者八条。而别据玄《周礼·太师》注作《十二月爻辰图》，据玄《月令》注作《爻辰所值二十八宿图》，附于卷末，以驳朱震《汉上易传》之误。虽因人成事，而考核精密，实胜原书。应麟固郑氏之功臣，栋之是编，亦可谓王氏之功臣矣。

《陆氏易解》一卷（浙江吴玉墀家藏本）

明姚士粦所辑吴陆绩《周易注》也。《吴志》载绩所著有《易注》，不言卷数。《隋书·经籍志》有陆绩《周易注》十五卷。《经典释文·序录》作陆绩《周易述》十三卷，《会通》一卷。新、旧《唐书》《志》所载卷数与《释文》同。原本久佚，未详其孰是。此本为《盐邑志林》所载，凡一百五十条。朱彝尊《经义考》以为钞撮陆氏《释文》、李氏《集解》二书为之。

然此本采京氏《易》传注为多，而彝尊未之及。又称其《经》文异诸家者，“履帝位而不疚”，疚作疾；“明辨晬也”，晬作逝；“纳约自牖”，牖作诱；“三年克之，惫也”，惫作备。此本又皆无之。岂所见别一本欤？然彝尊明言《盐邑志林》，其故则不可详矣。彝尊又言：“曹溶曾见有三卷者。”然诸家著录，并无三卷之本。殆京氏《易传》三卷，旧本题曰“陆绩注”。溶偶观之未审，因误记误说也。昔宋王应麟辑郑氏《易注》，为学者所重。士舜此本，虽不及应麟搜讨之勤博，而掇拾残剩，存什一于千百，亦可以见陆氏《易注》之大略矣。绩字公纪，吴郡人。官至郁林太守，加偏将军。事迹具《吴志》。士舜字叔祥，海盐人。十三而孤，年二十犹目不识丁。寓居德清姜氏家，姜始授以句读，晚乃卓然自立，盖亦奇士云。

《周易注》十卷（浙江巡抚采进本）

上、下《经》注及《略例》，魏王弼撰。《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》注，晋韩康伯撰。《隋书·经籍志》以王、韩之书各著录，故《易注》作六卷，《略例》作一卷，《系辞注》作三卷。《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》皆载弼注七卷，盖合《略例》计之。今本作十卷，则并韩书计之也。考王俭《七志》，已称弼《易注》十卷（按《七志》今不传。此据陆德明《经典释文》所引），则并王、韩为一书，其来已久矣。自郑玄传费直之学，始析《易传》以附经，至弼又更定之。说者谓郑本如今之《乾卦》，其《坤卦》以下又弼所割裂。然郑氏《易注》，至北宋尚存一卷。《崇文总目》称存者为《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四篇，则郑本尚以《文言》自为一传，所割以附经者，不过《彖传》、《象传》。今本《乾》、《坤》二卦各附《文言》，知全经皆弼所更定，非郑氏之旧也。每卷所题《乾传》第一、《泰传》第二、《噬嗑传》第三、《咸传》第四、《夬传》第五、《丰传》第六，各以卷首第一卦为名。据王应麟《玉海》，此目亦弼增标。盖因毛氏《诗传》之体例，相沿既久，今亦仍旧文录之。惟《经典释文》以《泰传》为《需传》，以《噬嗑传》为《随传》，与今本不同。证以《开成石经》，一一与陆氏所述合。当由后人以篇页不均为之移并，以非宏旨之所系，今亦不复追改焉。其《略例》之注，为唐邢琬撰。琬里籍无考，其结衔称“四门助教”。案《唐书·王铎传》称为“鸿胪少卿邢琬”，子绾，以谋反诛。则终于鸿胪少卿也。《太平广记》载其奉使新罗，贼杀贾客百余人，掠其珍货贡于朝。其人殊不足道，其注则至今附弼书以行。陈振孙《书录解题》称：“蜀本《略例》有琬所注，止有篇首释‘略例’二字，文与此同，余皆不然。”是宋代尚有一别本。今则惟此本存，所谓蜀本者已久佚矣。弼之说

《易》，源出费直。直《易》今不可见，然荀爽《易》即费氏学，李鼎祚书尚颇载其遗说。大抵究爻位之上下，辨卦德之刚柔，已与弼注略近。但弼全废象数，又变本加厉耳。平心而论，阐明义理，使《易》不杂于术数者，弼与康伯深为有功。祖尚虚无，使《易》竟入于老庄者，弼与康伯亦不能无过。瑕瑜不掩，是其定评。诸儒偏好偏恶，皆门户之见，不足据也。

《周易正义》十卷（内府刊本）

魏王弼、晋韩康伯注，唐孔颖达疏。《易》本卜筮之书，故末派浸流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。然《隋书·经籍志》载晋扬州刺史顾夷等有《周易难王辅嗣义》一卷，《册府元龟》又载顾悦之（案悦之即顾夷之字）《难王弼易义》四十余条，京口闵康之又申王难顾，是在当日已有异同。王俭、颜延年以余，此扬彼抑，互诘不休。至颖达等奉诏作疏，始专崇王注而众说皆废。故《隋志》易类称：“郑学寝微，今殆绝矣。”盖长孙无忌等作《志》之时，在《正义》既行之后也。今观其书，如《复·彖》“七日来复”，王偶用六日七分之说，则推明郑义之善。《乾》九二“利见大人”，王不用“利见九五”之说，则驳诘郑义之非。于“见龙在田，时舍也”，则曰“《经》但云‘时舍’，《注》曰‘必以时之通舍’者，则辅嗣以通解舍，舍是通义也”，而不疏舍之何以训通。于“天玄而地黄”，则曰“恐庄氏之言，非王本意，今所不取”，而不言庄说之何以未允。如斯之类，皆显然偏袒。至《说卦传》之分阴分阳，韩注“二四为阴，三五为阳”，则曰“辅嗣以为初上无阴阳定位”，此注用王之说。“帝出乎震”，韩氏无注，则曰“《益卦》六二‘王用亨于帝，吉’，辅嗣注云：‘帝者生物之主，兴益之宗，出震而齐巽者也’，则辅嗣之意以此帝为天帝也”。是虽弼所未注者，亦委曲旁引以就之。然疏家之体，主于詮解注文，不欲有所出入。故皇侃《礼疏》或乖郑义，颖达至斥为“狐不首丘，叶不归根”，其墨守专门，固通例然也。至于诠释文句，多用空言，不能如诸经《正义》根据典籍，源委粲然，则由王注扫弃旧文，无古义之可引，亦非考证之疏矣。此书初名《义赞》，后诏改《正义》，然卷端又题曰《兼义》，未喻其故。《序》称十四卷，《唐志》作十八卷，《书录解题》作十三卷。此本十卷，乃与王韩注本同，殆后人从注本合并欤？

《周易集解》十七卷（内府藏本）

唐李鼎祚撰。鼎祚《唐书》无传，始末未详。惟据《序》末结衔，知其官为秘书省著作郎。据袁桷《清容居士集》载“资州有鼎祚读书台”，知为资州人耳。朱睦㮮《序》称为秘阁学士，不知何据也。其时代亦不可考。《旧

唐书·经籍志》称录“开元盛时四部诸书”而不载是编，知为天宝以后人矣。其书《新唐书·艺文志》作十七卷，晁公武《读书志》曰：“今所有止十卷而始末皆全，无所亡失。”岂后人并之耶？《经义考》引李焘之言，则曰：“鼎祚《自序》止云十卷，无亡失也。”朱睦㮮《序》作于嘉靖丁巳，亦云《自序》称十卷，与焘说同。今所行毛晋汲古阁本乃作一十七卷，《序》中亦称王氏《略例》附于卷末，凡成一十八卷。与诸家所说截然不同，殊滋疑竇。今考《序》中称“至如卦爻彖象，理涉重玄，经注《文言》，书之不尽，别撰《索隐》，错综根萌，音义两存，详之明矣”云云，则《集解》本十卷，附《略例》一卷为十一卷，尚别有《索隐》六卷，共成十七卷。《唐志》所载盖并《索隐》、《略例》数之，实非舛误。至宋而《索隐》散佚，刊本又削去《略例》，仅存《集解》十卷，故与《唐志》不符。至毛氏刊本，始析十卷为十七卷，以合《唐志》之文。又改《序》中一十卷为一十八卷，以合附录《略例》一卷之数，故又与朱睦㮮《序》不符。盖自宋以来，均未究《序》中“别撰《索隐》”一语，故疑者误疑，改者误改。即辨其本止十卷者，亦不能解《唐志》称十七卷之故，致愈说愈讹耳。今详为考正，以祛将来之疑。至十卷之本，今既未见，则姑仍以毛本著录。盖篇帙分合，无关宏旨，固不必一一追改也。其书仍用王弼本，惟以《序卦传》散缀六十四卦之首，盖用《毛诗》分冠《小序》之例。所采凡子夏、孟喜、焦贛、京房、马融、荀爽、郑玄、刘表、何晏、宋衷、虞翻、陆绩、干宝、王肃、王弼、姚信、王廙、张璠、向秀、王凯冲、侯果、蜀才、翟元、韩康伯、刘瓛、何妥、崔憬、沈麟士、卢氏（案卢氏《周易注》，《隋志》已佚其名）、崔颢、伏曼容、孔颖达（案以上三十二家，朱睦㮮序所考）、姚规、朱仰之、蔡景君（案以上三家，朱彝尊《经义考》所补考）等三十五家之说。《自序》谓“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”。盖王学既盛，汉《易》遂亡，千百年后学者，得考见画卦之本旨者，惟赖此书之存耳。是真可宝之古笈也。

《周易口诀义》六卷（《永乐大典》本）

唐史徵撰。《崇文总目》曰：“河南史徵，不详何代人。”晁公武《读书志》曰：“田氏以为魏郑公撰，误。”陈振孙《书录解题》曰：“三朝史志有其书，非唐则五代。”避讳作证字。《宋史·艺文志》又作“史文徵”，盖以徵、徵二字相近而讹。别本作“史之徵”，则又以之文二字相近而讹耳。今定为史徵，从《永乐大典》。定为唐人，从朱彝尊《经义考》也。《永乐大典》载徵《自序》云：“但举宏机，纂其枢要，先以王注为宗，后约孔疏为理。”故《崇文总目》及晁氏《读书志》皆以为“直钞注疏，以便讲习，故

曰口诀”。今详考之，实不尽然。如《乾·彖》引周氏说，《大象》引宋衷说，《屯·彖》引李氏说，《师·彖》引陆绩说，六五引庄氏说，《谦》六五引张氏说，《贲·大象》引王虞说，《颐·大象》引荀爽说，《坎·大象》引庄氏说，上六引虞氏说，《咸·大象》引何妥说，《萃·彖》引周宏正说，《升·彖》引褚氏说，《井·大象》引何妥说，《革·彖》引宋衷说，《鼎·彖》引何妥说，《震》九四引郑众说，《渐·彖》引褚氏说，《大象》引侯果说，《困·大象》引周宏正说，《兑·大象》引郑众说，《渐》九五引陆绩说，多出孔颖达《疏》及李鼎祚《集解》之外。又如《贲·大象》所引王氏说，《颐·大象》所引荀爽说，虽属《集解》所有，而其文互异。《坎》上六所引虞翻说，则《集解》删削过略，此所载独详。盖唐去六朝未远，《隋志》所载诸家之书犹有存者，故微得以旁搜博引。今阅年数百，旧籍佚亡，则遗文绪论，无一非吉光片羽矣。近时惠栋作《九经古义》，余萧客葺《古经解钩沈》，于唐以前诸儒旧说，单辞只义，搜采至详，而此书所载，均未之及，信为难得之秘本。虽其文义间涉拙滞，传写亦不免讹脱，而唐以前解《易》之书，《子夏传》既属伪撰，王应麟所辑郑玄注，姚士粦所辑陆绩注，亦非完书。其实存于今者，京房、王弼、孔颖达、李鼎祚四家，及此书而五耳。固好古者所宜宝贵也。徵《自序》作六卷，诸家书目并同。今仅阙《豫》、《随》、《无妄》、《大壮》、《晋》、《睽》、《蹇》、《中孚》八卦，所佚无多。仍编为六卷，存其旧焉。

《周易举正》三卷（浙江巡抚采进本）

旧本题唐郭京撰。京不知何许人。《崇文总目》称其官为苏州司户参军。据《自序》言“御注《孝经》，删定《月令》”，则当为开元后人。《序》称曾得王辅嗣、韩康伯手写真本，比校今世流行本及国学乡贡人等本，举正其谬。凡所改定，以朱墨书别之。其书《崇文总目》始著录，《书录解题》于宋咸《易补注》条下称“咸得此书于欧阳修”，是天圣、庆历间乃行于世也。洪迈、李焘并以为信。晁公武则谓以繇彖相正，有阙漏可推而知，托言得王韩手札及石经。赵汝楨亦诋其挟王、韩之名以更古文。王应麟又援《后汉书·左雄传》“职斯禄薄”句，证其改《旅卦》斯字为廝之非。近时惠栋作《九经古义》，驳之尤力。今考是书，《唐志》不载。李焘以为京开元后人，故所为书不得著录（按焘说见《文献通考》），然但可以解《旧书·经籍志》耳。若《新书·艺文志》则唐末之书无不具列，岂因开元以后而遗之。疑其书出宋人依托，非惟王韩手札不可信，并唐郭京之名亦在有无疑似之间也。顾其所说，推究文义，往往近理。故晁公武虽知其托名，而所进《易解》，乃

多引用。即朱子《本义》，于《坤·象传》之“履霜坚冰”、《贲·象传》之“刚柔交错”、《震·象传》之“不丧匕鬯”，亦颇从其说。则亦未尝无可取矣。晁公武《读书志》载京《原序》，称所改正者一百三十五处，二百七十三字。而洪迈《容斋随笔》、赵汝楳《易序丛书》皆作一百三处。今本所载《原序》，亦称差谬处一百三节。则晁氏所云，殆为疏舛。又原本称别以朱墨，盖用《经典释文》之例。今所行本已全以墨书，盖非其旧。以非宏旨之所系，故仍从近刻焉。

卷二 经部二 易类二

《易数钩隐图》三卷附《遗论九事》一卷（浙江吴玉墀家藏本）

宋刘牧撰。牧字长民，其《墓志》作“字先之”，未详孰是，或有两字也。彭城人。官至太常博士。《宋志》载牧《新注周易》十一卷，图一卷。晁公武《读书志》则作“图三卷”。其注今不传，惟图尚在，卷数与晁氏本同。汉儒言《易》多主象数，至宋而象数之中复岐出图书一派。牧在邵子之前，其首倡者也。牧之学出于种放，放出于陈抟，其源流与邵子之出于穆李者同。而以九为《河图》，十为《洛书》，则与邵异。其学盛行于仁宗时。黄黎献作《略例隐诀》，吴秘作《通神》、程大昌作《易原》，皆发明牧说。而叶昌龄则作《图义》以驳之，宋咸则作《王刘易辨》以攻之，李觏复有《删定易图论》。至蔡元定则以为与孔安国、刘歆所传不合，而以十为《河图》，九为《洛书》。朱子从之，著《易学启蒙》。自是以后，若胡一桂、董楷、吴澄之书皆宗朱蔡，牧之图几于不传。此本为通志堂所刊，何焯以为自《道藏》录出。今考《道藏目录》，实在《洞真部·灵图类·云字号》中。是即图书之学出于道家之一证。录而存之，亦足广异闻也。南宋时刘敏士尝刻于浙右漕司，前有欧阳修《序》。吴澄曰：“修不信《河图》而有此《序》，殆后人所伪为，而牧之后人误信之者。”俞琰亦曰：“《序》文浅俚，非修作。”其言有见，故今据而削之。其《遗论九事》：一为《太皞授龙马负图》，二为《六十四卦推荡诀》，三为《大衍之数五十》，四为《八卦变六十四卦》，五为《辨阴阳卦》，六为《复见天地之心》，七为《卦终未济》，八为《蓍数揲法》，九为《阴阳律吕图》。以先儒之所未及，故曰“遗论”。本别为一卷，徐氏刻《九经解》，附之《钩隐图》末，今亦仍之焉。

《周易口义》十二卷（浙江吴玉墀家藏本）

宋倪天隐述其师胡瑗之说。瑗字翼之，泰州如皋人。用范仲淹荐，由布

衣拜校书郎。历太常博士，致仕归。事迹具《宋史·儒林传》。天隐始末未详。叶祖洽作《陈襄行状》，称“襄有二妹，一适进士倪天隐”，殆即其人。董荄《严陵集》载其《桐庐县令题名碑记》一篇，意其尝官睦州也。其说《易》以义理为宗。邵伯温《闻见前录》记程子《与谢湜书》，言读《易》当先观王弼、胡瑗、王安石三家。三原刘绍攽《周易详说》曰：“朱子谓程子之学源于周子，然考之《易传》，无一语及太极。于《观》卦辞云：‘予闻之胡翼之先生，居上为天下之表仪。’于《大畜》上九云：‘予闻之胡先生曰，天之衢亨，误加何字。’于《夬》九三云：‘安定胡公移其文曰“壮于頄，有凶。独行遇雨若濡，有愠。君子夬夬，无咎。”’于《渐》上九云：‘安定胡公以陆为逵。’考《伊川年谱》：‘皇祐中游太学，海陵胡翼之先生方主教道，得先生文试，大惊，即延见，处以学职。’意其时必从而受业焉。世知其从事濂溪，不知其讲《易》多本于翼之也。”其说为前人所未及。今核以程《传》，良然。《朱子语类》亦称“胡安定《易》分晓正当”。则是书在宋时，固以义理说《易》之宗已。王得臣《麈史》曰：“安定胡翼之，皇祐、至和间国子直讲，朝廷命主太学。时千余士日讲《易》，是书殆即是时所说。”《宋志》载瑗《易解》十卷，《周易口义》十卷。朱彝尊《经义考》引李振裕之说云：“瑗讲授之余，欲著述而未逮，其门人倪天隐述之。以非其师手著，故名曰《口义》。后世或称《口义》，或称《易解》，实无二书也。”其说虽古无明文，然考晁公武《读书志》有云：“胡安定《易传》盖门人倪天隐所纂，非其自著。故《序》首称先生曰。”其说与《口义》合。又列于《易传》条下，亦不另出《口义》一条。然则《易解》、《口义》为一书明矣，《宋志》盖误分为二也。

《温公易说》六卷（《永乐大典》本）

宋司马光撰。考苏轼撰光《行状》，载所作《易说》三卷，《注系辞》二卷。《宋史·艺文志》作《易说》一卷，又三卷，又《系辞说》二卷。晁公武《读书志》云：“《易说》杂解《易》义，无詮次，未成书。”《朱子语类》又云：“尝得温公《易说》于洛人范仲彪，尽《随卦》六二，其后阙焉。后数年，好事者于北方互市得版本，喜其复全。”是其书在宋时所传本，已往往多寡互异，其后乃并失其传。故朱彝尊《经义考》亦注为“已佚”。今独《永乐大典》中有之，而所列实不止于《随卦》，似即朱子所称后得之本。其释每卦或三四爻，或一二爻，且有全无说者。惟《系辞》差完备，而《说卦》以下仅得二条。亦与晁公武之言相合。又以陈友文《集传精义》、冯椅《易学》、胡一桂《会通》诸书所引光说核之，一一具在。知为宋代原本无

疑。其解义多阙者，盖光本撰次未成，亦如所著《潜虚》，转以不完者为真本，并非有所残佚也。光传家集中有《答韩秉国书》，谓王辅嗣以老庄解《易》，非《易》之本旨，不足为据。盖其意在深辟虚无玄渺之说。故于古今事物之情状，无不贯彻疏通，推阐深至。如解《同人》之《彖》曰：“君子乐与人同，小人乐与人异。君子同其远，小人同其近。”《坎》之《大象》曰：“水之流也，习而不止，以成大川。人之学也，习而不止，以成大贤。”《咸》之九四曰：“心苟倾焉，则物以其类应之。故喜则不见其所可怒，怒则不见其所可喜，爱则不见其所可恶，恶则不见其所可爱。”大都不袭先儒旧说，而有德之言，要如布帛菽粟之切于日用。惜其沈湮既久，说《易》家竟不获睹其书。今幸际圣朝，表章典籍，复得搜罗故简，裒次成编。亦可知名贤著述，其精义所在，有不终泯没于来世者矣。谨校勘釐订，略仿《宋史》原目，定为六卷，著于录。

《横渠易说》三卷（内府藏本）

宋张子撰。《宋志》著录作十卷。今本惟《上经》一卷，《下经》一卷，《系辞传》以下至《杂卦》为一卷，末有《总论》十一则，与《宋志》不合。然《书录解题》已称《横渠易说》三卷，则《宋志》误也。杨时乔《周易古今文》称今本只六十四卦，无《系辞》，实未全之书。则又时乔所见之本偶残缺耳。是书较程《传》为简，往往经文数十句中一无所说。末卷更不复全载经文，载其有说者而已。董真卿谓《横渠易说》发明二程所未到处。然考《宋史》，张子卒于神宗时。程子《易传序》则作于哲宗元符二年，其编次成书则在徽宗崇宁后，张子不及见矣。真卿谓发明所未到，非确论也。其说《乾·彖》用“迎之不见其首，随之不见其后”，说《文言》用“谷神”字，说“鼓万物而不与圣人同忧”用“天地不仁，以万物为刍狗”语，皆借《老子》之言，而实异其义。非如魏晋人合《老》、《易》为一者也。惟其解《复卦》“后不省方”，以后为继体守成之主，以“不省方”为富庶优暇，不甚省事，则于义颇属未安。此又不必以张子故而曲为之辞矣。

《东坡易传》九卷（副都御史黄登贤家藏本）

宋苏轼撰。是书一名《毗陵易传》。陆游《老学庵笔记》谓其书初遭元祐党禁，不敢显题轼名，故称“毗陵先生”，以轼终于常州故也。苏籀《栞城遗言》，记苏洵作《易传》未成而卒，属二子述其志。轼书先成，辙乃送所解于轼。今《蒙卦》犹是辙解。则此书实苏氏父子兄弟合力为之，题曰轼撰，要其成耳。籀又称洵晚岁读《易》，玩其爻象，因得其刚柔远近喜怒逆顺之情。故朱子谓其惟发明爱恶相攻、情伪相感之义，而议其粗疏。胡一桂记晁

说之之言，谓轼作《易传》，自恨不知数学，而其学又杂以禅，故朱子作《杂学辨》，以轼是书为首。然朱子所驳不过一十九条，其中辨文义者四条，又一条谓苏说无病，然有未尽其说者。则朱子所不取者仅十四条，未足以为是书病。况《朱子语类》又尝谓其于物理上亦有看得著处，则亦未尝竟废之矣。今观其书，如解《乾卦·彖传》性命之理诸条，诚不免杳冥恍惚，沦于异学。至其他推阐理势，言简意明，往往足以达难显之情，而深得曲譬之旨。盖大体近于王弼，而弼之说惟畅玄风，轼之说多切人事。其文辞博辨，足资启发，又乌可一概屏斥耶？李衡作《周易义海撮要》，丁易东作《周易象义》，董真卿作《周易会通》，皆采录其说，非徒然也。明焦竑初得旧本刻之。乌程闵齐伋以朱墨板重刻，颇为工致，而无所校正。毛晋又刻入《津逮秘书》中。三本之中，毛本最舛。如《渐卦》上九并《经》文皆改为“鸿渐于逵”，则他可知矣。今以焦本为主，犹不甚失其真焉。

《易传》四卷（直隶总督采进本）

宋伊川程子撰。卷首有元符二年《自序》。考程子以绍圣四年编管涪州，元符三年迁峡州，则当成于编管涪州之后。王偁《东都事略》载是书作六卷，《宋史·艺文志》作九卷，《二程全书》通作四卷。考杨时《跋语》，称“伊川先生著《易传》，未及成书。将启手足，以其书授门人张绎。未几绎卒，故其书散亡，学者所传无善本。谢显道得其书于京师，以示余。错乱重复，几不可读。东归待次毗陵，乃始校正，去其重复，逾年而始完”云云，则当时本无定本，故所传各异耳。其书但解上、下《经》及《彖》、《象》、《文言》，用王弼注本。以《序卦》分置诸卦之首，用李鼎祚《周易集解》例。惟《系辞传》、《说卦传》、《杂卦传》无注，董真卿谓亦从王弼。今考程子《与金堂谢湜书》，谓“《易》当先读王弼、胡瑗、王安石三家”，谓程子有取于弼，不为无据。谓不注《系辞》、《说卦》、《杂卦》以拟王弼，则似未尽然。当以杨时草具未成之说为是也。程子不信邵子之数，故邵子以数言《易》，而程子此《传》则言理，一阐天道，一切人事。盖古人著书，务抒所见而止，不妨各明一义。守门户之见者必坚护师说，尺寸不容逾越，亦异乎先儒之本旨矣。

《易学辨惑》一卷（《永乐大典》本）

宋邵伯温撰。伯温字子文，邵子之子也。南渡后官至利路转运副使。事迹具《宋史·儒林传》。案沈括《梦溪笔谈》，载“江南郑夬字扬庭，曾为一书谈《易》。后见兵部员外郎秦玠，论夬所谈，玠骇然曰：‘何处得此法？’玠尝遇一异人，授此历数，推往古兴衰运历无不皆验。西都邵雍亦知大略”云云，盖当时以邵子能前知，故引之以重其术。伯温谓邵子《易》受之李之才，

之才受之穆修，修受之陈抟，平时未尝妄以语人。惟大名王天悦、荥阳张子望尝从学，又皆蚤死。秦玠、郑夬尝欲从学，皆不之许。天悦感疾且卒，夬赂其仆于卧内窃得之，遂以为学，著《易传》、《易测》、《明范》、《五经时用》数书，皆破碎妄作，穿凿不根。因撰此书以辨之。《宋史》邵子本传颇采其说。考《书录解题》有郑夬《易传》十三卷，《宋史·艺文志》有郑夬《时用书》二十卷，《明用书》九卷，《易传辞》三卷，《易传辞后语》一卷，今并佚。《司马光集》有《进郑夬易测札子》，称其“不泥阴阳，不涉怪妄，专用人事，指明六爻，求之等伦，诚难多得。”与伯温所辨，褒贬迥殊。光亦知《易》之人，不应背驰如是。以理推之，夬窃邵子之书而变化其说，以阴求驾乎其上的。所撰《易测》，必尚随爻演义，不涉术数，故光有“不泥阴阳，不涉怪妄”之荐。至其《时用书》之类，则纯言占卜之法，故伯温辞而辟之。其兼《易测》言之者，不过憎及储胥之意耳。朱彝尊《经义考》载此书，注曰“未见”。此本自《永乐大典》录出，盖明初犹存。《宋史·艺文志》但题《辨惑》一卷，无“易学”字，《永乐大典》则有之，与《书录解题》相合，故今仍以《易学辨惑》著录焉。

《了翁易说》一卷（浙江吴玉墀家藏本）

宋陈瓘撰。瓘字莹中，了翁其自号也。延平人。元丰二年进士甲科。建中靖国初为右司谏，尝移书责曾布及言蔡京、蔡卞之奸，章数十上，除名编隶合浦以死。事迹具《宋史》本传。此本为绍兴中其孙正同所刊。冯椅谓尝从其孙大应见了翁有《易全解》，不止一卷，多本卦变，与朱子发之说相类。胡一桂则谓尚见其初刊本，题云《了翁易说》，并未分卷。此本盖即一桂所见也。邵伯温《闻见录》，称瓘说得康节之学。沈作喆《寓简》则曰“陈莹中尝以邵康节说《易》，讲解象数，一切屏绝，质之刘器之，器之曰：《易》固经世之用，若讲解象数，一切屏绝，则圣人设卦立爻，复将何用？惟知其在意象数者皆寓也，然后可以论《易》。故曰：得意忘象，得象忘言。方其未得之际而遽绝之，则吉凶与民同患之理将何以兆？恐非筌蹄之意”云云。然则瓘之易学，又尝质之刘安世，不全出邵子矣。其造语颇诘屈，故陈振孙《书录解题》病其辞旨深晦。然晁公武《读书志》谓其以《易》数言天下治忽多验，则瓘于《易》实有所得，非徒以艰深文浅易者，正未可以难读废矣。

《吴园易解》九卷（湖北巡抚采进本）

宋张根撰。根字知常，德兴人。年二十一登进士第。大观中官至淮南转运使，以朝散大夫终于家。事迹具《宋史》本传。是书末有其孙垓《跋》，称为先祖太师者，其子焘孝宗时为参知政事追赠官也。根所撰述甚多，垓

《跋》称有宋朝编年数百卷，五经诸子皆为之传注。晁公武《读书志》载有《春秋指南》十卷，今皆未见。惟此《易解》仅存，明祁承燾家有其本。此为徐氏传是楼所抄，自《说卦传》“乾健也”节以下，蠹蚀残阙。未有康熙壬申李良年《跋》，亦称此本不易得。然《通志堂经解》之中遗而不刻，岂得本于刻成后耶？书中次第，悉用王弼之本。诠义理而不及象数，不袭河洛之谈。注文简略，亦无支蔓之弊。未有《序语》五篇，《杂说》一篇，皆论《系辞》，于经义颇有发明。又《泰卦论》一篇，于人事天道倚伏消长之机尤三致意焉。盖作于徽宗全盛时也。亦可云识微之士矣。

《周易新讲义》十卷（浙江巡抚采进本）

宋耿南仲撰。南仲字希道，开封人。靖康间以资政殿大学士签书枢密院，与吴开沮战守之说，力主割地。南渡后迁谪以终。事迹具《宋史》本传。是书旧本或题《进周易解义》，疑为侍钦宗于东宫时经进之本。前有南仲《自序》曰：“《易》之道有要，在无咎而已。要在无咎者何，善补过之谓也。”又曰：“拂乎人情，是为小过，拂乎天道，是为大过。”南仲是说，盖推衍尼山“无大过”之旨。然孔子作《文言传》，称“知进退存亡而不失其正”，作《象传》称“云雷屯，君子以经纶”。行止断以天理，所以教占者之守道；艰险济以人事，所以教占者以尽道。其曰“无大过”者，盖论是非，非论祸福也。如仅以“无咎”为主，则圣贤何异于黄老？仅曰“无拂天道”，则唐六臣辈亦将谓之知运数哉？南仲畏战主和，依违迁就，即此苟求“无咎”与“无拂天道”之说有以中之。是则经术之偏，祸延国事者也。然大致因象论理，随事示戒，亦往往切实有裨，究胜于高语玄虚，推演奇偶，晦蚀作《易》之本者。节取所长可矣。

《紫岩易传》十卷（两江总督采进本）

宋张浚撰。紫岩者，浚自号也。其曾孙献之《跋》云：“忠献公潜心于《易》，尝为之传，前后两著稿。亲题其第二稿云：‘此本改正处极多，绍兴戊寅四月六日，某书始为定本矣。’献之尝缮录之，附以《读易杂说》，通为十卷，藏之于家。”据此，则《杂说》一卷，似献之所续附。然考献之是《跋》在嘉定庚辰，而朱子作浚《行状》已称有《易解》及《杂说》共十卷，则献之特缮录而已，未尝编次也。其书立言醇粹，凡说阴阳动静皆适于义理之正。末一卷即所谓《杂说》。胡一桂议其专主刘牧，今观所论《河图》，信然。朱子不取牧说，而作浚行状但称尤深于《易》、《春秋》、《论》、《孟》，不言其《易》出于牧，殆讳之欤？

《读易详说》十卷（《永乐大典》本）

宋李光撰。光字泰发，上虞人。崇宁五年进士。官至参知政事。谥庄简。事迹具《宋史》本传。光为刘安世门人，学有师法。绍兴庚申，以论和议忤秦桧，谪岭南。自号读《易》老人，因摭其所得，以作是书。故于当世之治乱，一身之进退，观象玩辞，恒三致意。如解《坤》之六四云：“大臣以道事君，苟君有失德而不能谏，朝有阙政而不能言，则是冒宠窃位，岂圣人垂训之义哉！故《文言》以括囊为贤人隐之时，而大臣不可引此以自解。”又解《否》之初六云：“小人当退黜之时，往往疾视其上。君子则穷通皆乐，未尝一日忘其君。”解《蛊》之初六云：“天下蛊坏，非得善继之子堪任大事，曷足以振起之？宣王承厉王后，修车马，备器械，复会诸侯于东都，卒成中兴之功，可谓有子矣，故考可以无咎。然则中兴之业，难以尽付之大臣，《蛊卦》特称父子者以此。”其因事抒忠，依经立义，大旨往往类此。史载其绍兴中奏疏云：“淮甸咫尺，了不经营。长江千里，不为限制。晋元帝区区草创，犹能立宗社，修宫阙，保江浙，未闻专主避敌如今日也。”其退而著书，盖犹此志矣。光尝作胡铨《〈易解〉序》曰：“《易》之为书，凡以明人事。学者泥于象数，《易》几为无用之书。邦衡说《易》，真可与论天人之际。”又曰：“自昔迁贬之士，率多怨怼感愤。邦衡流落瘴乡，而玩意三画，可谓困而不失其所享，非闻道者能之乎？”其《序》虽为铨作，实则自明其著述之旨也。书中于卦爻之辞，皆即君臣立言，证以史事，或不免间有牵合。然圣人作《易》以垂训，将使天下万世无所不知所从违，非徒使上智数人矜谈妙悟，如佛家之传心印，道家之授丹诀。自好异者推阐性命，钩稽奇偶，其言愈精愈妙，而于圣人立教牖民之旨愈南辕而北辙，转不若光作是书，切实近理，为有益于学者矣。自明以来，久无传本，朱彝尊《经义考》亦云“未见”。兹从《永乐大典》荟萃成编。原阙《豫》、《随》、《无妄》、《睽》、《蹇》、《中孚》六卦及《晋卦》六三以下，其《复》与《大畜》二卦《永乐大典》本不阙而所载光解《复卦》阙《大象》及后四爻，《大畜》则一字不存，《系辞传》以下亦无解。其为原本如是，或传写佚脱，均不可知，姑仍其旧。其书《宋史》作《易传》，诸家书目或作《读易老人解说》，或作《读易详说》，殊不画一，而十卷之数则并同，殆一书而异名也。今从《永乐大典》题为《读易详说》，仍析为十卷，存其旧焉。

《易小传》六卷（直隶总督采进本）

宋沈该撰。该字守约，一作元约，未详孰是。吴兴人。登嘉王榜进士。绍兴中官至左仆射，兼修国史，故宋人称是书为《沈丞相易传》。尝札进于

朝，高宗降敕褒谕，尤称其每卦后之论。其书以正体发明爻象之旨，以变体拟议变动之意，以求合于观象玩辞，观变玩占之义。其占则全用《春秋左传》所载筮例，如蔡墨所谓“《乾》之《姤》曰‘潜龙勿用’，其《同人》曰‘见龙在田’”者。林至作《易裨传》，颇以该说为拘牵。盖南渡以后，言《易》者不主程氏之理，即主邵氏之数，而该独考究遗经，谈三代以来之占法，违时异尚，其见排于至固宜。然左氏去古未远，所记卜筮，多在孔子之前。孔子赞《易》，未闻一斥其谬，毋乃太卜所掌周公以来之旧法，或在此不在彼乎？陈振孙《书录解题》称该又有《系辞补注》十余则，附于卷末。今本无之，盖已久佚矣。

《汉上易集传》十一卷、《卦图》三卷、《丛说》一卷（两江总督采进本）

宋朱震撰。震字子发，荆门军人。政和中登进士第。南渡后赵鼎荐为祠部员外郎，官翰林学士。事迹具《宋史》本传。是书题曰“汉上”，盖因所居以为名。前有震《进书表》，称“起政和丙申，终绍兴甲寅，凡十八年而成”。其说以象数为宗，推本源流，包括异同，以救庄老虚无之失。陈善《扞虱新话》诋其妄引《说卦》，分伏羲、文王之《易》，将必有据《杂卦》反对造孔子《易图》者。晁公武《读书志》以为多采先儒之说，然颇舛谬。冯椅《厚斋易学》述毛伯玉之言，亦讥其卦变、互体、伏卦、反卦之失。然朱子曰：“王弼破互体，朱子发用互体。互体自左氏已言，亦有道理，只是今推不合处多。”魏了翁曰：“《汉上易》太烦，却不可废。”胡一桂亦曰：“变、互、伏、反、纳甲之属，皆不可废，岂可尽以为失而诋之。观其取象，亦甚有好处。但牵合处多，且文辞繁杂，使读者茫然。看来只是不善作文尔。”是得失互陈，先儒已有公论矣。惟所叙图书授受，谓：“陈抟以《先天图》传种放，更三传而至邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，更三传而至刘牧。穆修以《太极图》传周敦颐，再传至程颢、程颐。厥后雍得之以著《皇极经世》，牧得之以著《易数钩隐图》，敦颐得之以著《太极图说》、《通书》，颐得之以述《易传》。”其说颇为后人所疑。又宋世皆以九数为《洛书》，十数为《河图》。独刘牧以十数为《洛书》，九数为《河图》。震此书亦用牧说，与诸儒互异。然古有《河图》、《洛书》，不云十数、九数。大衍十数见于《系辞》，太乙九宫见于《乾凿度》，不云《河图》、《洛书》。黑白、奇偶、八卦、五行，自后来推演之学，楚失齐得，正亦不足深诘也。

卷三 经部三 易类三

《周易窥余》十五卷（《永乐大典》本）

宋郑刚中撰。刚中字亨仲，金华人。绍兴二年进士及第。官至礼部侍郎，出为川陕宣抚副使，谪居桂阳军。又责授濠州团练副使，复州安置，再徙封州。卒后追复原官，谥忠愍。事迹具《宋史》本传。王应麟《困学纪闻》称郑刚中有《周礼解义》。考王与之《周礼订义》首列诸家姓氏，有三山郑锷字刚中，淳熙中进《周礼全解》。盖别自一人，字与刚中名偶同，或混而一之，非也。刚中所著《易解》十五卷，见于陈振孙《书录解题》、《宋史·艺文志》者，卷目并合。惟《乾》、《坤》二卦及《系辞》以下原阙不解，振孙以为或于《乾》、《坤》之际有所避。然其《自序》有云：“自《屯》、《蒙》而往，以象求爻，因爻识卦，万一见其仿佛，则沿流寻源，《乾》、《坤》之微可得而探。”据此，则振孙之言非也。《自序》又云：“《伊川易传》、《汉上易传》二书，颇弥缝于象义之间。但《易》道广大，有可窥之余，吾则窥之。”《窥余》之名，盖取诸此。明初《文渊阁书目》、叶盛《菴竹堂书目》尚著于录，其后传本殆绝，朱彝尊《经义考》亦以为“未见”。惟《永乐大典》尚存其文，今采掇裒辑，依经编次。其七卦为原本所阙者，则但录经文。或其说别见他书者，亦蒐录补入。依仿原目，仍定为十五卷。自唐人以王弼注定为《正义》，于是学《易》者专言名理。惟李鼎祚《集解》不主弼义，博采诸家，以为“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”，而当时经生不能尽从其学。宋儒若胡瑗、程子，其言理精粹，自非晋唐诸儒所可及，然于象亦多有阙略。刚中是书，始兼取汉学。凡荀爽、虞翻、干宝、蜀才九家之说，皆参互考稽，不主一家。其解义间异先儒，而亦往往有当于理。如《讼》之九二，以“不克讼归”为句，而“逋其邑人三百户”为句，以为圣人所以必使逋其邑人三百户者，恐其恃众凭险以成乱，所以谨上下之分也。《比》之初六“终来有它吉”，朱子谓不可晓。刚中以为相比之道，以信为先。积之既久，昔之未比者皆自外至，故曰“有它吉”。皆能自出新意，不为成说所拘。至于解《泰》之九二，《大有》之《大象》，议论尤正大精切，通于治体。虽其人因秦桧以进身，依附和议，捐弃旧疆，颇不见满于公论，然阐发经义，则具有理解，要为说《易》家所不废也。

《易璇玑》三卷（两江总督采进本）

宋吴沆撰。沆字德远，临川人。绍兴十六年，与其弟澥诣行在献书。澥

所献曰《字内辨》，曰《历代疆域志》。沈所献曰《易璇玑》，曰《三坟训义》。解书皆不传，沈《三坟训义》为太学博士王之望所驳，亦不传。惟此书仅存。凡为论二十有七：曰《法天》，曰《通六子》，曰《贵中》，曰《初上定位》，曰《六九定名》，曰《天地变卦》，曰《论变有四》，曰《有象》，曰《求象》，曰《明位》，曰《明君道》，曰《明君子》，曰《论养》，曰《论刑》，曰《论伐》，曰《辨圣》，曰《辨内外》，曰《辨吉凶》，曰《通卦》，曰《通象》，曰《通爻》，曰《通辞辞》，曰《通证》，曰《释卦》，曰《释系》，曰《存互体》，曰《广演》。每九篇为一卷。《自序》谓“上卷明天理之自然，中卷讲人事之修，下卷备注疏之失。”其大旨主于观《象》，因《象》而求之卦，求之象，求之爻。其曰“璇玑”者，取王弼《易略例·明象篇》“处璇玑以观大运”语也。胡一桂称沈尚有《易礼图说》，有《或问》六条，《图说》十二轴。今未见其书，殆亦散佚。惟其《环溪诗话》为人所记者，尚载《永乐大典》中，今别著录于《集部》云。

《易变体义》十二卷（《永乐大典》本）

宋都絮撰。絮字圣与，丹阳人。绍兴中官吏部郎中，知德庆府。絮父郁，字子文，尝为惠州教官，平生留心《易》学。絮因以所闻于父者为是书。大旨谓卦爻辞义，先儒之论已详，故专明变体。今考《左传》载《周易》诸占，所谓“某卦之某卦”者，凡十事。似乎因其动爻，随机断义，不必尽《易》之本旨。然王子伯廖论郑公子曼满，称其在《周易》《丰》之《离》。游吉论楚子，称《周易》有之，在《复》之《颐》，曰“迷复凶”。荀首论邲之战，称《周易》有之，在《师》之《临》，曰“师出以律，否臧凶”。蔡墨论龙见于绛，称《周易》有之，在《乾》之《姤》，曰“潜龙勿用”；其《同人》曰“见龙在田”；其《大有》曰“飞龙在天”；其《夬》曰“亢龙有悔”；其《坤》曰：“见群龙无首，吉”；《坤》之《剥》曰：“龙战于野”云云，皆未尝卜筮而咸称变体，知古来《周易》原有此一义矣。但古书散佚，其说不传。而絮以义理揣摩，求其崖略。其中巧相符合者，如《坤》之初六“履霜，坚冰至”，则曰：“此《坤》之《复》也。《月令》：孟冬，水始冰。仲冬，冰益壮。始则薄而未坚，壮则坚而难泮，故爻曰履霜，以坤为十月之卦。又曰坚冰至者，则变体为《复》，乃十一月之卦也。”《家人》上九“有孚威如，终吉”，则曰：“此《家人》之《既济》也。《杂卦》曰：‘《既济》，定也。’《彖》曰：‘正家而天下定。’天下之本在国，国之本在家，家之本在身。反身而诚，孰敢不听。父子、夫妇、兄弟，莫不安分循理，而天下化之，无事而定矣。故变体为《既济》，而曰‘有孚威如’，反身之谓也”。如此之

类，皆不事傅会而自然贯通，立义亦皆正大。亦有涉于牵强者，如《家人》六四“富家大吉”，则曰：“此《乾》之《同人》也。自道以观，身家皆为我累，而况富乎！其有家也姑以同乎人而已，不以家为累也。其家之富，亦以同乎人而已，不以富为累也。盖极高明而道中庸，所以为中人法。”凡如此类，则务为穿凿以求合乎卦变之说，而义亦不醇。又多引老庄之辞以释文、周之经，则又王弼、韩康伯之流弊，一变而为王宗传、杨简者矣。然宋人遗籍，传者日稀。是书虽瑜不掩瑕，亦瑕不掩瑜，分别观之，以备言变体之一家，亦无不可也。《宋志》作十六卷。《玉海》引《续书目》曰：“自《乾》之《姤》至《未济》之解，以意演之，爻为一篇，凡三百八十四篇。”冯椅《易学附录》曰：“都氏《易》，先以理而次以象义，每卦终又有统论。”今考《永乐大典》所载，爻义皆分载于各爻之下，而无所谓卦终之统论，与《玉海》合。意应麟所见，即辑《永乐大典》时所据之本，已非其全矣。今《永乐大典》又阙《豫》、《随》、《大畜》、《大壮》、《睽》、《蹇》、《中孚》等七卦，及《晋》卦之后四爻，谨哀合排比，编为十二卷。又其书单明爻义，不及《彖》与大、小《象》，故经文亦不全载，从絜之旧焉。

《周易经传集解》三十六卷（浙江朱彝尊家曝书亭藏本）

宋林栗撰。栗字黄中，福清人。绍兴十二年进士。官至兵部侍郎。与朱子论《易》及西铭不合，遂上疏论朱子。时太常博士叶适、侍御史胡晋臣皆助朱子劾栗，因罢知泉州，又移明州。卒谥简肃。事迹具《宋史》本传。是书淳熙十二年四月尝进于朝，首列《进书表》、《贴黄敕諭》各一道，栗《自序》一篇。《贴黄》称本名《周易爻象序杂指解》，后以未能该举《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《说卦》，乃改今名。王应麟《玉海》称其书经传三十二卷，《系辞》上、下二卷，《文言》、《说卦》、《序》、《杂》本文共一卷，《河图》、《洛书》、《八卦九畴大衍总会图》、《六十四卦立成图》、《大衍揲蓍解》共一卷，与今本合。当时与朱子所争者，今不可考。《朱子语类》中惟载《论系辞》一条，谓栗以太极生两仪，包四象，四象包八卦，与圣人所谓生者意思不同。其余则无所排斥。朱彝尊《经义考》引董真卿之言，谓其“说每卦必兼互体约象覆卦为太泥。时杨敬仲有《易论》，黄中有《易解》。或曰黄中文字可毁，朱子曰：‘却是杨敬仲文字可毁。’”是朱子并不欲废其书。考陈振孙《书录解题》曰：“其与朱侍讲有违言，以论《易》不合。今以事理推之，于时朱子负盛名，駸駸向用，而栗之登第在朱子前七年，既以前辈自居。又朱子方除兵部郎中，而栗为兵部侍郎，正其所属。辞色相轧，两不肯下，遂互激而成讦奏。”盖其衅始于论《易》，而其故不全由于论

《易》，故振孙云然。后人以朱子之故，遂废栗书，似非朱子之意矣。《经义考》又曰：“福清林黄中、金华唐与政皆博通经学，而一纠朱子，一为朱子所纠。其所著《经说》，学者遂置而不问。与政之书无复存者。黄中虽有《易解》，而流传未广，恐终泯没。然当黄中既没，勉斋黄氏为文祭之。其略曰：‘嗟哉我公，受天劲气，为时直臣，玩羲经之爻象，究笔削于获麟。至其立朝正色，苟拂吾意，虽当世大儒，或见排斥。苟异吾趣，虽前贤笃论，亦不乐于因循。规公之过，而公之近仁者，抑可见矣。论者固不以一眚而掩其大醇也。’勉斋为文公高弟，而好恶之公，推许之至若是。然则黄中之《易》，其可不传钞乎？”持论颇为平允。昔刘安世与伊川程子各为一代伟人，其《元城语录》、《尽言集》亦不以尝劾程子而竟废。耿南仲媚敌误国，易被依附权奸，其所撰《易解》，今亦并行。栗虽不得比安世，视南仲与被则有间矣，故仍录其书而并存彝尊之论焉。

《易原》八卷（《永乐大典》本）

宋程大昌撰。大昌字泰之，休宁人。绍兴二十一年进士。历官权吏部尚书，出知泉州建宁府，以龙图阁直学士致仕。卒谥文简。事迹具《宋史》本传。大昌学术湛深，于诸经皆有论说。以《易》义自汉以来纠纷尤甚，因作是书以贯通之。苦思力索，四年而成。陈振孙《书录解题》称其“首论五十有五之数，参以图书大衍为《易》之原，而卦变揲法皆有图论，往往断以己见，出先儒之外”。今考其所论，如谓“分爻值日，乃京、焦卦气。其始于《中孚》，本用太初法，与夫子所谓《乾》、《坤》之策当期之日不合。《复》、《姤》生卦说始邵子，但乾、坤生六子，《说卦传》有明文，不得先有六画之卦，后有三画之卦。郑康成用十日、十二辰、二十八宿以应大衍五十之数，本于《乾凿度》，与马融之增北辰，荀爽之增用九、用六，不过以意决择傅会，初无不易之理。张行成别立二十五数以推大衍，则是五十有五数之外，别有二十五数，更非孔子所曾言”，虽排斥先儒，务申己说，不能脱南宋之风气，然其参互折衷，皆能根据《大传》，于《易》义亦有所阐明。与所作《诗议》，欲并《国风》之名而废之者，固有别矣。其书久无传本，惟程敏政《新安文献志》载有三篇，故朱彝尊《经义考》注曰“已佚”。今考《永乐大典》尚存百有余篇，皆首尾完整，可以编次。谨采掇釐订，勒为八卷，备宋人说《易》之一家焉。

《周易古占法》一卷、《古周易章句外编》一卷（两淮盐政采进本）

宋程迥撰。迥字可久，初家宁陵之沙随，后徙余姚。受经于嘉兴闻人茂德、严陵喻樗。隆兴元年，举进士。尝为德兴丞。事迹具《宋史·儒林传》。

此书世无刊本，凡藏书家所传写者均作二卷。前卷题曰《周易古占法上》，凡十一篇。后卷杂论《易》说及记古今占验，题曰《周易古占法下》，又题曰《古周易章句外编》。中有一条云“迥作《周易古占法》，其序引”云云，显非《占法》之下卷矣。考《宋史·艺文志》载迥《古易占法》、《周易外编》二书，均止一卷。然则止前卷十一篇者为《周易古占法》，其后卷自为《周易章句外编》。后人误合为一书，因妄标“卷上”、“卷下”字耳。然陈振孙《书录解题》以迥《周易章句》十卷、《外编》一卷、《占法》一卷、《古易考》一卷并列，而总注其下曰：“程迥可久撰。其论占法、杂记占事尤详。”则通为一编，自宋已然，传写淆乱，固亦有由矣。其说本邵子加一倍法，据《系辞》、《说卦》发明其义，用逆数以尚占知来，大旨备见于《自序》。后朱子作《启蒙》，多用其例。吴澄谓“迥于朱子为丈人行，朱子以师礼事之”云。

《周易本义》十二卷、附《重刻周易本义》四卷（内府校刊宋本）

宋朱子撰。是书以上、下《经》为二卷，《十翼》自为十卷。顾炎武《日知录》曰：“洪武初，颁五经天下儒学，而《易》兼用程、朱，二氏亦各自为书。永乐中修《大全》，乃取朱子卷次，割裂附程《传》之后，而朱子所定之古文仍复淆乱。如‘《彖》即文王所系之辞，《传》者孔子所以释经之辞，后凡言“传”仿此’，乃《彖上传》条下义，今乃削去《彖上传》三字，而附于‘大哉乾元’之下。‘《象》者，卦之上下两《象》，及两《象》之六爻，周公所系之辞也’，乃《象上传》条下义，今乃削去《象上传》三字，而附于“天行健”之下。‘此篇申《彖传》、《象传》之义以尽《乾》、《坤》二卦之蕴，而余卦之说因可以例推云’，乃《文言》条下义，今乃削去《文言》二字，而附于‘元者善之长也’之下。其《彖》曰、《象》曰、《文言》曰，皆朱子本所无，复依程《传》添入。后来士子厌程《传》繁多，弃去不读，专用《本义》。而《大全》之本乃朝廷所颁，不敢辄改。遂即监版传义之本，刊去程《传》，而以程之次序为朱之次序。”又曰“今《四书》坊本，每张十八行，每行十七字，而注皆小字。《书》、《诗》、《礼记》并同。惟《易》每张二十二行，每行二十三字，而《本义》皆作大字，与各经不同。凡《本义》中言程《传》备矣者，又添一‘传曰’，而引其文，皆今代人所为”云云。其辨最为明晰。然割裂《本义》以附程《传》，自宋董楷已然，不始于《永乐》也（详董楷《周易传义附录》条）。此本为咸淳乙丑九江吴革所刊。内府以宋槧摹雕者，前有革《序》。每卷之末题“敷原后学刘容校正文字行款”及《象传》、《履》、《夬》二卦不载程《传》，一一与炎武所言

合。卷端惟列九图，卷末系以《易赞》五首，《筮仪》一篇，与今本升《筮仪》于前而增列卦歌之类者，亦迥乎不同。《彖上传》标题之下注“从王肃本”四字，今本删之。又《杂卦传》“咸，速也。恒，久也”下，今本惟注“咸，速。恒，久”四字，读者恒以为疑。考验此本，乃是“感，速，常，久”，经后人传刻而讹，实为善本。故我圣祖仁皇帝御纂《周易折中》即用此本之次序，复先圣之旧文，破俗儒之陋见，洵读《易》之家所宜奉为彝训者矣。至成矩重刻之本，自明代以来，士子童而习之，历年已久，骤令改易，虑烦扰难行。且其本虽因《永乐大全》，实亦王、韩之旧本，唐用之以作《正义》者。是以国朝试士，惟除其爻象之合题，而命题次序则仍其旧。内府所刊《袖珍五经》，亦复因仍。考汉代《论语》，凡有三本。梁皇侃《论语义疏序》称“《古论》分《尧曰》下章《子张问》更为一篇，合二十一篇。篇次以《乡党》为第二篇，《雍也》为第三篇。《齐论》题目长《问王》、《知道》二篇，合二十二篇。《鲁论》有二十篇，即今所讲是也”云云。是自古以来，经师授受，不妨各有异同。即秘府储藏，亦各兼存众本。苟其微言大义，本不相乖，则篇章分合，未为大害于宏旨。故今但著其割裂《本义》之失，而仍附原本之后，以备参考焉。

《郭氏家传易说》十一卷（浙江郑大节家藏本）

宋郭雍撰。雍字子和，洛阳人。父忠孝，受业程子，著《兼山易解》。靖康中为永兴军路提刑，死难。《宋史·忠义传》附载《唐重传》内。忠孝没后，遗书散逸。雍南渡后隐居峡州长杨山谷，著为此书。其说一本于忠孝，故以“传家”为名。干道中，守臣荐于朝，召之不起，赐号“冲晦处士”，后更赐称“颐正先生”。遣官受所欲言，乃以此书进。事迹具《宋史·隐逸传》。朱子云：“《兼山易》，溺于象数之学。”陆游《跋兼山易说》，则谓“程氏易学，立之父子实传之”。立之，忠孝字也。忠孝书自《大易粹言》所引外，别无完本。今观雍书，则大抵剖析义理，与程《传》相似。其谓“《易》之为书，其道其辞，皆由象出，未有忘象而知《易》者。如首腹马牛之类，或时可忘，此象之末也”云云，实非专主象数者，游所跋或近实也。至雍又不以卦辞为《彖》，而谓观乎《彖辞》者，即孔子自谓其《彖传》。冯椅《厚斋易学》深斥其非，则公论也。朱彝尊《经义考》谓“雍原书不传，仅散见《大易粹言》中”。此本十一卷，与宋志相合，盖犹旧本，彝尊偶未见也。陈振孙《书录解题》作六卷。考《中兴书目》别有雍《卦爻旨要》六卷，殆误以彼之卷数为此之卷数欤？

《周易义海撮要》十二卷（两淮马裕家藏本）

宋李衡撰。衡字彦平，江都人。干道中官秘阁修撰，寻除御史改起居郎。事迹具《宋史》本传。先是，熙宁间蜀人房审权，病谈《易》诸家，或泥阴阳，或拘象数，乃斥去杂学异说，摘取专明人事者百家，上起郑玄，下迄王安石，编为一集，仍以孔颖达《正义》冠之。其有异同疑似，则各加评议，附之篇末，名曰《周易义海》，共一百卷。衡因其义意重复，文辞冗琐，删削釐定，以为此书，故名曰《撮要》。其程子、苏轼、朱震三家之说，则原本未收，衡所续入。第十二卷《杂论》，亦衡所补缀。故婺州教授朱汝能、楼钥《跋》，称“卷计以百，今十有一”，盖专指所删房本也。《书录解题》作十卷，又传写之误矣。是书成于绍兴三十年，至乾道六年，衡以御史守婺州，始镂于木。自唐以来，唯李鼎祚《周易集解》合汉后三十五家之说，略称该备，继之者审权《义海》而已。然考《宋史·艺文志》，但有衡书，而无审权书。陈振孙《书录解题》亦惟载残本四卷。岂卷帙重大，当时即已散佚，抑衡书出而审权书遂废欤？然则采撷精华，使古书不没于后世，衡亦可谓有功矣。

《南轩易说》三卷（内府藏本）

宋张栻撰。案曹学佺《蜀中广记》载是书十一卷，以为张浚所作。考浚《紫岩易传》，其本犹存，与此别为一书，学佺殊误。朱彝尊《经义考》亦作十一卷，注云“未见”，又引董真卿说，谓已阙《乾》、《坤》二卦。此本乃嘉兴曹溶从至元壬辰赣州路儒学学正胡顺父刊本传写，并六十四卦皆佚之。仅始于《系辞》“天一地二”一章，较真卿所见弥为残缺。然卷端题曰“《系辞》上卷下”，而顺父《序》称“鲁人东泉王公，分司廉访章贡等路。公余讲论，尝诵《伊川易传》，特阙《系辞》。留心访求，因得《南轩解说易系》，缮写家藏。悦合以并传，斯为完书。乃出示知事吴将仕，刊之学宫，以补遗阙，使与《周易程氏传》大字旧本同传于世”云云，是初刊此书，亦仅托始于《系辞》。溶所传写，仅佚其上卷之上耳。《序》末有钩摹旧本三小印，一作“谦卦”，一曰“赣州胡氏”，知顺父即赣人。一曰和卿，盖其字也。

《复斋易说》六卷（两江总督采进本）

宋赵彦肃撰。彦肃字子钦，号复斋，太祖之后。尝举进士。掌宁国军书记，调秀州推官，移华亭县丞摄县事，以内艰归。赵汝愚奏为宁海军节度推官，旋病卒。盖朱子荐之汝愚也。彦肃所著有《广杂学辨》、《士冠礼婚礼馈食图》，皆为朱子所称。惟论《易》与朱子不合，故《朱子语录》谓其为说太精，取义太密，或伤简易之趣。然彦肃说《易》，在即象数以求义理，以六

画为主。故其言曰：“先圣作《易》，有画而已。后圣系之，一言一字皆自画中来。譬如画师传神，非画烟云草木比也。”然则彦肃冥思力索，固皆研搜爻义，务求其所以然耳。其沈潜于《易》中，犹胜支离于《易》外矣。

《杨氏易传》二十卷（浙江吴玉墀家藏本）

宋杨简撰。简字敬仲，慈溪人。干道五年进士。官至宝谟阁学士，大中大夫。事迹具《宋史·道学传》。是书为明刘日升、陈道亨所刻。案朱彝尊《经义考》，载《慈湖易解》十卷，又《已易》一卷，书名卷数皆与此本不合。所载《自序》一篇，与此本卷首题语相同，而无其前数行，亦为小异。明人凡刻古书，多以私意窜乱之，万历以后尤甚。此或日升等所妄改欤？其书前十九卷皆解经文，第二十卷则皆泛论易学之语，亦间有与《序》文相复者。今既不睹简之原本，亦莫详其何故也。简之学出陆九渊，故其解《易》，惟以人心为主，而象数事物，皆在所略，甚至谓《系辞》中“近取诸身”一节为不知道者所伪作，非孔子之言。故明杨时乔作《传易考》，竟斥为异端，而元董真卿论《林栗易解》，亦引《朱子语录》，称“杨敬仲文字可毁”云云，实简之务谈高远，有以致之也。考自汉以来，以老庄说《易》始魏王弼，以心性说《易》始王宗传及简。宗传淳熙中进士，简乾道中进士，皆孝宗时人也。顾宗传人微言轻，其书仅存，不甚为学者所诵习。简则为象山弟子之冠，如朱门之有黄榦。又历官中外，政绩可观，在南宋为名臣，尤足以笼罩一世。故至于明季，其说大行。紫溪苏濬解《易》，遂以《冥冥篇》为名，而《易》全入禅矣。夫《易》之为书，广大悉备，圣人之为教，精粗本末兼该，心性之理未尝不蕴《易》中，特简等专明此义，遂流于恍惚虚无耳。昔朱子作《仪礼经传通解》，不删郑康成所引讖纬之说，谓“存之正所以废之”。盖其名既为后世所重，不存其说，人无由知其失也。今录简及宗传之《易》，亦犹是意云。

《周易玩辞》十六卷（两江总督采进本）

宋项安世撰。安世字平甫，松阳人。《馆阁续录》载其淳熙二年同进士出身。绍熙五年除校书郎，庆元元年添差通判池州。陈振孙《书录解题》称为“太府卿”，则所终之官也。事迹具《宋史》本传。振孙又称安世当庆元时滴居江陵，杜门不出，诸经皆有论说，而《易》为全书。然据其《自述》，盖成于嘉泰二年壬戌之秋。《自序》谓“《易》之道四，其实则二象与辞是也。变则象之进退也，占则辞之吉凶也。不识其象何以知其变，不通其辞何以决其占？”又《自述》曰：“安世之所学，盖伊川程子之书也。今以其所得于《易传》者，述为此书，而其文无与《易传》合者，合则无用述此书矣。”盖

《伊川易传》惟阐义理，安世则兼象数而求之。其意欲于《程传》之外补所不及，所谓各明一义者也。马端临、虞集作《序》，皆盛相推挹。而近时王懋竑《白田杂著》中有是书《跋》，独排斥甚力，至谓端临等未观其书。其殆安世自述中所谓“以《易传》之文观我者”欤？安世又有《项氏家说》，其第一卷亦解《易》。董真卿尝称之，世无传本。今始以《永乐大典》所载裒合成编，别著于录。合观两书，安世之经学深矣，何可轻诋也。

《易说》四卷（《永乐大典》本）

宋赵善誉撰。善誉字静之，宗室子也。乾道五年试礼部第一。累迁大理丞，潼川路提刑转运判官。事迹见《宋史·宗室传》。是编载陈振孙《书录解題》。振孙称其每卦为论一篇，盖为潼川漕时进呈之本。今考其书，于各卦名义之相似者多参互以求其义。如云：“《颐》、《井》、《鼎》皆有养人之义，岂非养人之利溥，故多取象以示人耶？”又云：“三卦义虽不同，皆以上爻为吉。故《颐》之‘由颐’，井之‘勿幕’，鼎之‘玉铉’，皆在上爻也。”至于各卦之六爻，亦往往比类以观之。如《乾卦》云：“初九之辞，决戒之切也。九四之辞，疑则与之进也。九三之辞，详犹可勉也。上九之辞，直则不可为也。圣人之言，纤悉委曲，一至于此！亦惟恐其阳刚之或偏而已。”论《坤卦》云：“《乾》、《坤》二卦，惟二五两爻为善，而他爻皆有戒之之辞。”又云：“‘履霜’戒于一阴之生，‘括囊’戒于多惧之位，三犹可以‘含章’而从事，上则至于‘龙战’而道穷。亦《乾卦》爻辞不同之意。”论《颐卦》云：“《颐》以养正而不妄动为善。下卦震体有动而求养之象，故三爻皆凶。上卦艮体有静而知止之象，故三爻皆吉。”论《革卦》云：“内明则见理必尽，外说则无拂于人情。不如是而能革者，未之有也。”论《节卦》云：“六四一阴柔而应于初，又上承九五之阳，能安于节者安，则无所往而不通，故曰‘亨承上道也’。九五居尊得位，刚健中正，节之当者也，当则无所往而不可，故曰‘甘节吉，往有尚’。以其在臣，故曰‘安’曰‘亨’，言己能安之则亨也。以其在君，故曰‘甘’曰‘吉’，言施之天下，人皆美之，然后为吉也。”其论皆明白正大。朱子谓其能扩先儒之所未明。冯椅《易学》亦多取之，谓其能本画卦命名之意，参稽卦爻象之辞，以贯通六爻之义而为之说，盖不虚美也。自明以来，外间绝少传本，故朱彝尊《经义考》注云“已佚”。今《永乐大典》具载于各卦之后，仅阙《豫》、《随》、《无妄》、《大壮》、《晋》、《睽》、《蹇》、《解》、《中孚》九卦。因搜缉成编，资说《易》家之参考。《宋史·艺文志》本作二卷，今以其文颇繁，釐为四卷焉。

《诚斋易传》二十卷（江西巡抚采进本）

宋杨万里撰。万里字廷秀，自号诚斋，吉水人。官至宝谟阁学士，致仕。韩侂胄召之不起。开禧间，闻北伐启衅，忧愤不食卒。后谥文节。事迹具《宋史·儒林传》。是书大旨本程氏，而多引史传以证之。初名《易外传》，后乃改定今名。宋代书肆，曾与程《传》并刊以行，谓之《程杨易传》。新安陈栎极非之，以为足以耸文士之观瞻，而不足以服穷经士之心。吴澄作《跋》，亦有微词。然圣人作《易》，本以吉凶悔吝示人事之所从。箕子之贞，鬼方之伐，帝乙之归妹，周公明著其人，则三百八十四爻，可以例举矣。舍人事而谈天道，正后儒说《易》之病，未可以引史证经病万里也。理宗嘉熙元年，尝给札写藏秘阁。其子长孺进状，称自草创至脱稿，阅十有七年而后成，亦可谓尽平生之精力矣。元胡一桂作《易本义附录纂疏》，博采诸家，独不录万里一字，所见盖与陈栎同。然其书究不可磨灭，至今犹在人间也。

《大易粹言》十卷（江苏蒋曾莹家藏本）

宋方闻一编。闻一，舒州人。淳熙中为郡博士。时温陵曾穉守舒州，命闻一辑为是书，旧《序》甚明。朱彝尊《经义考》承《宋志》之误，以为穉作，非也。其书《宋志》作十卷，《经义考》作七十卷，又《总论》五卷。盖原本每卦每传皆各为一篇，刊板不相联属，故从其分篇之数，称七十有五。然宋刻明标卷一至卷十，则《经义考》又误也。所采凡二程子、张子、杨时、游酢、郭忠孝及穉师郭雍七家之说。今忠孝之书已不传，惟赖是书以存。穉初刻版置郡斋，后摹印漫漶，张嗣古、陈造先后修之。此本出苏州蒋曾莹家，即嗣古嘉定癸酉所补刻，佚穉《自序》一篇，而移嗣古之《跋》冠其首。今从《经义考》补录穉《序》，仍移其《跋》于卷末焉。穉，温陵人，始末无考。惟据元李简《学易记序》，知其字曰“献之”云。

《易图说》三卷（两江总督采进本）

宋吴仁杰撰。仁杰字斗南，昆山人。《宋史·艺文志》载仁杰《古周易》十二卷，《易图说》三卷，《集古易》一卷。今《古周易》世罕传本，仅《永乐大典》尚有全文。此书其《图说》也。其说谓六十四正卦，伏羲所作也，故首列《八纯卦各变八卦图》。又谓卦外六爻及六十四覆卦，文王所作也，故有《一卦变六十四卦图》，有《六爻皆变则占对卦、皆不变则占覆卦图》。又谓《序卦》为伏羲，《杂卦》为文王，今之爻辞当为《系辞传》、《系辞传》当为《说卦传》。于诸家古《易》之中，其说特为新异，迥与先儒不合。然证以《史记》引“同归殊途”二语为《大传》，不名《系辞传》，《隋志》谓《说卦》三篇，今止一篇，为后人乱其篇题，所言亦时有依据。录而存之，用

备一说云尔。

《古周易》一卷（两江总督采进本）

宋吕祖谦编。祖谦字伯恭，金华人。隆兴元年进士，复中博学宏词科。官至直秘阁著作郎，国史院编修。事迹具《宋史·儒林传》。古《易》上下经及十翼，本十二篇。自费直、郑玄以至王弼，递有移掇，孔颖达因弼本作《正义》，行于唐代，古《易》遂不复存。宋吕大防始考验旧文，作《周易古经》二卷，晁说之作《录古周易》八篇，薛季宣作《古文周易》十二卷，程迥作《古周易考》一卷，李焘作《周易古经》八卷，吴仁杰作《古周易》十二卷，大致互相出入。祖谦此书与仁杰书最晚出，而较仁杰为有据。凡分《上经》、《下经》、《彖上传》、《彖下传》、《象上传》、《象下传》、《系辞上传》、《系辞下传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》为十二篇。《宋志》作一卷，《书录解题》作十二卷，盖以一篇为一卷，其实一也。朱子尝为之《跋》，后作《本义》，即用此本。其书与吕大防书相同，而不言本之大防，尤袤与吴仁杰书尝论之。然祖谦非窃据人书者，税与权《校正周易古经序》，谓偶未见大防本，殆得其实矣。《书录解题》又载《音训》二卷，乃祖谦门人王莘叟所笔受。又称朱子尝刻是书于临漳、会稽，益以程氏是正文字及晁氏说。此本皆无之，殆传写者遗之欤？

《易传灯》四卷（《永乐大典》本）

《易传灯》一书，诸家书目俱不著录，朱彝尊《经义考》亦不载其名，惟《永乐大典》散见于各卦之中，题其官曰徐总干，而不著名字。又载其子子东《序》，谓其父尝师事吕祖谦、唐仲友。考《宋史》徐侨尝受业于祖谦，著《读易记》、《尚书括指》等书。祖谦门人又有徐侃、徐倬，《序》无明文，不能定其谁也。“传灯”本释氏之语，乃取之以名经解，殊为乖刺。又谓《系辞下传》“《易》之为书”三章，皆汉儒《易纬》之文，讹为夫子之作，以诳后世，亦沿欧阳修之误。又谓圣人观河图有数有象，以纵横十五之妙，配《乾》、《坤》九六之数，白紫者吉，黄黑者凶。是直以《易》数为五行家言，尤未免于驳杂。然其《八卦总论》十六篇，参互以求，颇能得《易》之类例。如曰《大壮》、《大有》、《夬》、《乾》，《乾》在《乾》、《兑》、《离》、《震》之下者也。《乾》九三曰“君子”，而余卦九三皆有“君子、小人”之词，以君子在重刚中，君子则吉，小人则凶，故分别言之也。其处于《巽》、《坎》、《艮》、《坤》之下者曰《小畜》、《大畜》、《需》、《泰》，凡九三上遇阴爻皆有畏敬之义。剖析更为微细。又谓《易》之取象，该三代制度。如《比》九五言“王用三驱”，见王田不合围三面而驱之礼。《巽》九二言“史

巫纷若”，见古有太史、男巫、女巫之制。论《易》、《礼》之相通，亦有证据。盖一知半解，可取者颇不乏。虽有丝麻，无弃菅蒯，固说《易》者之所旁采尔。

《易裨传》二卷（两江总督采进本）

宋林至撰。至字德久，松江人。《书录解题》作携李人，未详孰是。淳熙中登进士第。官至秘书省正字。朱子集中有《答林德久书》，即其人也。是书《宋史·艺文志》作一卷，《文献通考》于二卷之外又有《外篇》一卷。此本为元至正间陈泰所刊，总为二卷，盖泰所并也。凡三篇：一曰《法象》，一曰《极数》，一曰《观变》。《自序》称《法象》本之太极，《极数》本之天地数，《观变》本之卦揲，十有八变，皆据《易大传》之文。凡论太极者，惑于四象之说，而失卦画之本。论天地之数者，惑于图书之文，而失参两之宗。论揲蓍者，惑于卦扚之间，而失阴阳之变。各釐而正之。其《外篇》则论反对、相生、世应、互体、纳甲、卦变、动爻、卦气八事。《自序》称谓其非《易》之道则不可，谓《易》尽在于是则非。今观其书，虽未免有主持稍过之处，而所论多中说《易》之弊。其谓《易》道变化不穷，得其一端，皆足以为说，尤至论也。

《厚斋易学》五十二卷（《永乐大典》本）

宋冯椅撰。椅字仪之，一作奇之，号厚斋，南康都昌人。《宋史·冯去非传》云：“父椅，家居授徒，所著《易书诗语孟辑说》等书，共二百余卷。”今多不传，惟所辑《易说》，尚散见《永乐大典》中。考胡一桂《启蒙翼传》引《宋中兴艺文志》云：“宁宗时冯椅为《易辑注》、《辑传》、《外传》，犹以程迥、朱熹未及尽正孔传名义，乃改‘《彖》曰’、‘《象》曰’为赞。”又以隋《经籍志》有《说卦》三篇，改《系辞传》上、下为《说卦》上、中。俞琰《读易举要》所说亦同。今检《永乐大典》所载，但有《辑注》、《辑传》，而无所谓《外传》者，与旧说殊不相合。以椅《自序》核之，当日盖各为一书。《辑注》止解《彖》、《象》，《辑传》则尊《彖》、《象》为经，而退十翼为传。《外传》则以十翼为经，各附先儒之说，而断以己意。《永乐大典》编纂不出一手，割裂其文，杂附于各卦爻下，遂并《外传》之名而没之。今反覆参校，釐为《辑注》四卷，《辑传》三十卷，《外传》十八卷。仍分三书，以还其旧。《辑注》多用古文，如《坤卦》“黄裳”之“裳”作“常”。《蒙卦》“渎蒙”之“渎”作“黻”，《屯卦》“磐桓”之“磐”作“般”，“遭如”之“遭”作“亶”，《师卦》“丈人”作“大人”，《旅卦》“资斧”作“齐斧”。虽异今本，而皆根旧义。至于《履》、《否》、《同人》诸卦，以

为旧脱卦名宜补，《姤·彖》“女壮勿用取”下以为衍女字之类，则椅之自抒所见者也。《辑传》各卦，皆分《卦序》、《卦义》、《彖义》、《爻义》、《象占》诸目，缕析条分，至为详悉，其蒐采亦颇博洽。如王安石、张汝明、张弼、李椿年、李元量、李舜臣、闾邱昕、毛朴、冯时行、兰廷瑞诸家，其全书今皆不传，尚籍是以存梗概。《外传》荟萃群言，亦多所阐发。其以《系辞》为《说卦》，宗吴仁杰之本，董真卿《周易会通》驳之，良允。明杨时乔《周易古今文》乃以合于《隋志》取之，斯好奇之过矣。然合观三书，大抵元元本本，淹贯宏通，要不以一二微瑕掩也。《启蒙翼传》又云：“鄱阳汪标手编诸家《易》解为一巨集，名《经传通解》，以椅《易》解为底本，求古今解增入。”盖宋元之际，甚重其书。今标书亦不传，则此书弥可宝贵矣。董真卿、胡一桂皆称是书为《易辑》，《宋史·艺文志》作《易学》，《文献通考》则作《厚斋易学》。考王湜先有《易学》，宜有所别，故今从《通考》之名焉。

《童溪易传》三十卷（直隶总督采进本）

宋王宗传撰。宗传字景孟，宁德人。淳熙八年进士。官韶州教授。董真卿以为临安人。朱彝尊《经义考》谓是书前有宁德林焯《序》，称与宗传生同方，学同学，同及辛丑第，则云临安人者误矣。宗传之说，大概祧梁、孟而宗王弼，故其书惟凭心悟，力斥象数之弊，至譬于误注《本草》之杀人。焯《序》述宗传之论，有“性本无说，圣人本无言”之语，不免涉于异学，与杨简《慈湖易传》宗旨相同。盖弼《易》祖尚玄虚以阐发义理，汉学至是而始变。宋儒扫除古法，实从是萌芽。然胡、程祖其义理，而归诸人事，故似浅近而醇实。宗传及简祖其玄虚，而索诸性天，故似高深而幻眇。考沈作喆作《寓简》，第一卷多谈《易》理，大抵以佛氏为宗。作喆为绍兴五年进士，其作《寓简》在淳熙元年，正与宗传同时。然则以禅言《易》，起于南宋之初。特作喆无成书，宗传及简则各有成编，显阐别径耳。《春秋》之书事，《檀弓》之记礼，必谨其变之所始，录存是编，俾学者知明万历以后，动以心学说《易》，流别于此二人。亦说《周礼》者存俞庭椿、邱葵意也。

《周易总义》二十卷（副都御史黄登贤家藏本）

宋易祓撰。《南宋馆阁续录》载祓字彦章，潭州宁乡人。淳熙十一年上舍释褐出身。庆元六年八月除著作郎。九月，知江州。周密《齐东野语》则载其谄事苏师旦，由司业躐擢左司谏。师旦败后，贬死。盖《馆阁续录》但记其入院出院之事，密所记则其究竟也。祓人不足重，其书世亦不甚传，故朱彝尊《经义考》注曰“未见”。然其说《易》，兼通理数，折衷众论。每卦先

括为《总论》，复于六爻之下各为诠释，于经义实多所发明。与耿南仲之《新讲义》，均未可以人废言也。前有拔门人陈章《序》，称拔侍经筵日，尝以是经进讲。又称拔别有《易学举隅》四卷，衰象与数为之图说，与此书可以参考。今未见传本，惟所撰《周礼总义》，尚散见《永乐大典》中耳。乐雷发有《谒山斋》诗曰：“淳熙人物到嘉熙，听说山斋亦白髭。细嚼梅花读《总义》，只应姬老是相知。”盖指此二书。山斋，拔别号也。则当时亦颇重其书矣。

《西溪易说》十二卷（浙江吴玉堦家藏本）

宋李过撰。过字季辨，兴化人。董真卿《周易会通》称此书有过《自序》，在庆元戊午，谓几二十年而成。此本佚去其《序》，而书中亦多阙文，盖传钞讹脱，又非真卿所见之旧矣。其书首为《序说》一卷，分上、下《经》，依文讲解，而不及《系辞》以下。冯椅《易学》称其多所发明，而议其以毛渐《三坟》为信，又多割裂经文。如《乾》、《坤》初爻初九“潜龙勿用”以下，即接以“象曰：潜龙勿用，阳在下也”，又接以“《文言》曰：潜龙勿用，下也。潜龙勿用，阳气潜藏。初九曰潜龙勿用，何谓也？至是以君子勿用也。”汨乱颠倒，殆不可训矣。宜为胡一桂所讥。其论爻辞为文王作，谓先儒以西山等字指文王者为凿，而说《明夷》一卦，以上三爻为箕子事，下三爻为文王事，则仍不免自乱其例。盖过晚而丧明，冥心默索，不能与师友相订正，意所独造，或不免毅然自为。而收视返听，用心刻挚，亦往往发先儒所未发。其乱经之罪与诂经之功，固约略可以相当也。

《丙子学易编》一卷（两江总督采进本）

宋李心传撰。心传字微之，号秀岩，隆州人。宝庆二年以布衣召补从政郎，差充秘阁校勘。历官至工部侍郎，兼秘书监。事迹具《宋史·儒林传》。心传邃于史学，有《建炎以来系年要录》、《建炎以来朝野杂记》二书，为史家所重，而经术亦颇究心。高斯得《耻堂存稿》有《学易编》、《诵诗训》二书跋，曰：“秀岩先生近世大儒也，世徒见其论著藏于明堂石室、金匱玉版，遂以良史目之。不知先生中年以后，穷极道奥，经术之邃，有非近世学士大夫所能及者。”虽弟子尊师之词，要非甚溢美也。是书于嘉定九年竭二百八日之力，排纂藏业，以岁在丙子为名。所取惟王弼、张子、程子、郭雍、朱子五家之说，而以其父舜臣《易本传》之说证之，亦间附以己意。原书十五卷，高斯得尝与《诵诗训》合刻于桐江，今已散佚。此本为元初俞琬所钞，后有琬《跋》曰“此书系借闻德坊周家书肆所鬻者。天寒日短，老眼昏花，并日而钞其可取者”云云，盖所存不及十之一矣。然琬邃于《易》学，凡所采摭，

皆其英华，则大旨犹可概见也。心传《自序》，称“采王氏、张子、程子与朱文公四家之传，而间以周子、邵子及先君子之说补之，自唐以上诸儒字义之异者亦附见焉”。而琰跋所列则无周子、邵子，而有郭子和。子和，郭雍之字，即著《郭氏传家易说》者也。心传原书不存，未详孰是。考周子《通书》、邵子《皇极经世》，虽皆阐《易》理，而实于《易》外别自为说，可以引为义疏者少。惟郭雍依经阐义，具有成书，或心传之《序》传写有误欤？

《易通》六卷（江苏巡抚采进本）

宋赵以夫撰。以夫字用父，宗室子。居于长乐。嘉定十年进士。历官资政殿学士。是书前有以夫《自序》，皆自称“臣末有不敢自秘，将以进于上，庶几仰裨圣学缉熙之万一”，则经进之本也。考赵汝腾《庸斋集》有缴赵以夫不当为史馆修撰奏札，曰：“郑清以进史属之以夫，四海传笑。谓其进《易》尚且代笔，而可进史乎？其后闻为史馆长，人又笑曰：是昔代笔进《易》之以夫也。”又何乔远《闽书》曰：“以夫作《易通》，莆田黄绩相与上下其论。”据其所说，则是书实出黄绩参定。汝腾所论，不尽无因，殆以以夫不协众论，故哗然以为绩代笔欤？胡一桂云：“《易通》六卷，《或问类例图象》四卷。”朱彝尊《经义考》曰：“《宋志》十卷。”又注曰：“《聚乐堂书目》作六卷。”盖《宋志》连《或问类例图象》言之，聚乐堂本则惟有《易通》。此本亦止六卷，而无《或问类例图象》。其自聚乐堂本传写欤？其书大旨在以不易、变易二义明人事动静之准。故其说曰“奇偶七八也，交重九六也。卦画七八不易也，爻画九六变易也。卦虽不易，而中有变易，是谓之亨。爻虽变易，而中有不易，是谓之贞。《洪范》占用二贞悔，贞即静也，悔即动也。故静吉动凶则勿用，动吉静凶则不处，动静皆吉则随遇而皆可，动静皆凶则无所逃于天地之间。”于圣人作《易》之旨，可谓深切著明，至其真出于谁手，则传疑可矣。

《周易经传训解》二卷（浙江吴玉墀家藏本）

宋蔡渊撰。渊字伯静，号节斋，建阳人。案朱彝尊《经义考》，蔡渊《周易经传训解》四卷，注曰“存三卷”。此本惟存上、下《经》二卷，题曰《周易卦爻经传训解》，与彝尊所记不符。据董真卿《周易会通》，称此书以《大象》置卦辞下，以《彖传》置《大象》后，以《小象》置各爻辞后，皆低一字，以别卦爻，与此本体例相合，知非贋托。董楷又言其《系辞》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》亦皆低一字；则此本无之。又《经义考》载渊弟沈后《序》，称“《易》有太极之说，知至知终之义，正直义方之语，皆义理之大原，为后学之至要，实发前贤之所未发”云云。其文皆在《系

辞》、《文言》，则是书原解《系辞》、《文言》诸篇，确有明证，非但解卦爻，不应揭卦爻以标目。盖楷所见者四卷之全本，彝尊所见佚其一卷，此本又佚其一卷，传写者讳其残缺，因于书名增入“卦爻”二字，若原本但解上、下《经》者。此书贾作伪之技，不足据也。今删去“卦爻”二字，仍以本名著录，存其真焉。

《易象意言》一卷（《永乐大典》本）

宋蔡渊撰。渊，蔡元定之子，而从学于朱子。故是书阐发名理，多本师传。然兼数而言，则又西山之家学也。其中惟不废互体与朱子之说颇异。考互体之法，见于《左传·庄公二十二年》：“陈侯筮，遇《观》之《否》。曰：风为天于土上，山也。”杜预注曰：“自二至四有艮象，艮为山也。”是《周官》太卜，旧有是法矣。顾炎武《日知录》曰：“朱子《本义》不取互体之说，惟《大壮》六五云卦体似兑，有羊象焉。不言互而言似，此又创先儒所未有，不如言互体矣。”然则朱子特不以互体为主，亦未尝竟谓无是理也。渊于师说可谓通其变而酌其平矣。董真卿《周易会通》称渊《周易经传训解》外又有《卦爻辞旨》，论六十四卦大义，《易象意言》，杂论卦爻十翼，《象数余论》，杂论《易》大义，并成于开禧乙丑。今悉散佚，故朱彝尊《经义考》仅列其书名而不能举其卷数。惟此书载《永乐大典》中，尚首尾完具，犹当时秘府旧本。今录而传之，俾论《易》者知蔡氏之学不徒以术数见，而朱子之徒亦未尝全弃古义焉。

《周易要义》十卷（副都御史黄登贤家藏本）

宋魏了翁撰。了翁字华父，号鹤山，临邛人。庆元五年进士。官至资政殿大学士，参知政事，金书枢密院事。事迹具《宋史》本传。了翁以说经者但知诵习成言，不能求之详博，因取诸经注疏之文，据事别类而录之，谓之《九经要义》。此其中之第一部也。方回《桐江集》有《周易集义跋》，载了翁尝言：“辞变象占，《易》之纲领，而繇象象爻之辞，画爻位虚之别，互反飞伏之说，乘承比应之例，一有不知，则义理阙焉。”盖其大旨主于以象数求义理，折衷于汉学、宋学之间。故是编所录，虽主于注疏释文，而采掇谨严，别裁精审，可谓剪除支蔓，独撷英华。王祿《杂说》云：“孔颖达作《九经正义》，往往援引纬书之说，欧阳公常欲删而去之，其言不果行。迨鹤山魏氏作《要义》，始加黜削，而其言绝焉。”则亦甚与以廓清之功矣。明万历中，张萱《重编内阁书目》载《九经要义》尚存《仪礼》七册，《礼记》三册，《周易》二册，《尚书》一册，《春秋》二册，《论语》二册，《孟子》二册。又《类目》六卷，本共为一编。今诸经或存或佚，不能复合，故今以世有传

本者各著于录。朱彝尊《经义考》“群经类”中，载《九经要义》二百六十三卷，注曰“分见各经”。然各经皆载《要义》，而《易》类则但据《宋志》载了翁《周易集义》六十四卷，不载此书，似乎即以《集义》为《要义》。考方回《周易集义跋》曰：“鹤山先生滴靖州，取诸经注疏，摘为《要义》，又取濂洛以来诸大儒《易》说，为《周易集义》。”则为二书审矣。

《东谷易翼传》二卷（两江总督采进本）

宋郑汝谐撰。汝谐字舜举，号东谷，处州人。陈振孙《书录解题》云：“仕至吏部侍郎。”《浙江通志》则云：“中教官科，迁知信州，召为考功郎，累阶徽猷阁待制。”振孙去汝谐世近，疑《通志》失之。其言《易》宗程子之说，所谓“翼传”者，翼程子之《传》也。然亦时有异同。其最甚者，如程子解“艮其背，不获其身。行其庭，不见其人”，以为外物不接，内欲不萌。郭忠恕得其说而守之，遂自号兼山，以是为儒者之至学也。朱子所解虽微异，然亦以是为克己复礼之义。独汝谐以为“艮其背”者，所谓不见可欲使心不乱也。不见而后不乱，见则乱矣，故仅为无咎而已。说者或大其事，以为圣人之事，非也。所见迥乎相左。又如解《困》、《井》诸卦，其说亦别。然朱子解经，于程子亦多所改定。盖圣贤精义，愈阐愈深。沈潜先儒之说，其有合者疏通之，其未合于心者别抒所见以发明之，于先儒乃为有功。是固不必守一先生之言，徒为门户之见也。是书前有《自序》及其子如冈、曾孙陶孙《题语》。如冈称求得真德秀《序》，此本不载，盖传写佚之矣。

《朱文公易说》二十三卷（编修励守谦家藏本）

宋朱鉴编。案朱子世系，朱子三子，长子塾；塾二子，长曰鉴，则朱子嫡长孙也。鉴字子明，以荫补迪功郎，官至湖广总领。朱子注《易》之书，为目有五：曰《易传》十一卷，曰《易本义》十二卷，曰《易学启蒙》三卷，曰《古易音训》二卷，曰《蓍卦考误》一卷，皆有成帙。其朋友论难与及门之辨说，则散见《语录》中。鉴汇而辑之，以成是编。昔郑玄笺注诸经，其孙魏侍中小同复哀其门人问答之词为《郑志》十一卷。鉴之编辑绪言，亦犹此例也。考朱子初作《易传》，用王弼本。后作《易本义》，始用吕祖谦本。《易传》《宋志》著录，今已散佚。当理宗以后，朱子之学大行，牘语残编，无不奉为球璧，不应手成巨帙，反至无传。殆以未定之说，自削其稿，故不复流布欤？鉴是书全采《语录》之文，以补《本义》之阙。其中或门人记述，未必尽合师说，或偶然问答，未必勒为确论，安知无如《易传》之类为朱子所欲刊除者。然收拾放佚以备考证，亦可云能世其家学矣。

《易学启蒙小传》一卷附《古经传》一卷（两江总督采进本）

宋税与权撰。与权始末未详。据其《自序》，知为魏了翁门人。据书末史子翬《跋》，知其字曰巽甫。据《书录解题》载其《周礼折衷》一条，知为临邛人尔。初，朱子作《易学启蒙》，多发邵氏《先天图》义。至与袁枢论《后天易》，则谓尝以卦画纵横，反覆求之，竟不得文王所以安排之意，是以畏惧不敢妄为之说。与权从魏了翁讲明邵氏诸书，于《观物篇》得《后天易上下经序卦图》。证以《杂卦传》及扬雄所称文王重《易》六爻互用两卦十二爻，孔颖达所称六十四卦二二相偶，非覆即变之说。知《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《颐》、《中孚》、《大过》、《小过》不易之八卦为上下两篇之干，其互易之五十六卦为上下两篇之用。即其图反覆观之，上、下《经》皆为十八卦，始终不出九数，以明羲、文之《易》，似异而同。盖阐邵子之说，以补《启蒙》之未备，所谓持之有故，而执之成理者也。史子翬《跋》称因是书悟《乾》、《坤》、《纳甲》之义。《乾》自甲而壬，《坤》自乙而癸，其数皆九，而疑其《乾》九能兼《坤》六，《坤》阴不能包《乾》阳之说。谓六之中有一三五，则九数固藏于六，欲更与与权商之。盖天下之数，不出奇偶，任举一义，皆有说可通，愈推而愈各有理，此类是矣。谓非《易》之根本则可，谓非《易》中之一义则又不可也。

《周易辑闻》六卷、附《易雅》一卷、《筮宗》一卷（内府藏本）

宋赵汝楫撰。汝楫，商王元份七世孙，资政殿大学士善湘之子。理宗时官至户部侍郎。考《宋史·赵善湘传》，载其说《易》之书，有《约说》八卷，《或问》四卷，《指要》四卷，《续问》八卷，《补过》六卷。盖研究是经，用功最久，故汝楫承其家学，以作是编。其说据《汉书·儒林传》称费直惟以《彖》、《象》、《系辞》十篇、《文言》解说上、下《经》，疑《说卦》、《序卦》、《杂卦》皆为汉儒窜入。又以《系辞》多称“子曰”，定为门人所记，非夫子之书。因置此诸传，惟注经文。其以《彖传》散附彖辞，《小象》散附爻辞，仍用王弼之本。其以《大象》移于卦画之后，彖辞之前，以《文言》散附《乾》、《坤》、《彖传》及《小象》后，则又汝楫之新意。割裂颠倒，殊属师心。又王弼本虽移传附经，尚有“彖曰”、“象曰”、“文言曰”字，以存识别。汝楫并此而去之，使经传混淆，茫然莫辨，尤为治丝而棼。其每卦之中皆以卦变立论，亦未免偏主一隅。然其说推阐详明，于比应乘承之理，盈虚消长之机，皆有所发挥，不同穿凿。于宋人《易》说之中，犹为明白笃实。《易雅》一卷，总释名义，略如《尔雅》之释《诗》，故名曰“雅”。其目曰《通释》，曰《书释》，曰《学释》，曰《情释》，曰《位释》，

曰《象释》，曰《辞释》，曰《变释》，曰《占释》，曰《卦变释》，曰《爻变释》，曰《得失释》，曰《八卦释》，曰《六爻释》，曰《阴阳释》，曰《太极名义释》，曰《象数体用释》，曰《图书释》，凡十八篇。其论图书曰：“《易》有衍数，有积数。自五衍而为五十者，衍数也。自一二三四五积而为五十五者，积数也。图书二数，皆积数之俦，不可以与于揲蓍也。故舍图书之名而论二数，则自有妙理。强二数以图书之名，则于经无据。”可谓善于解纷矣。《筮宗》一卷，朱彝尊《经义考》作三卷，盖是书原本题《释本》第一、《述筮》第二、《先传考》第三，彝尊以一篇为一卷也。其推明大衍之数，颇为明白。于诸家旧说，一一条辨，亦具有考订云。

《用易详解》十六卷（《永乐大典》本）

宋李杞撰。杞字子才，号谦斋，眉山人。仕履未详。考宋有三李杞。其一为北宋人，官大理寺丞，与苏轼相唱和，见《乌台诗案》。一为朱子门人，字良仲，平江人，即尝录《甲寅问答》者。与作此书之李杞，均非一人，或混而同之者，误也。其书原本二十卷，焦竑《经籍志》作《谦斋详解》，朱彝尊《经义考》作《周易详解》。考杞《自序》，称“经必以史证，后世岐而为二，尊经太过，反入于虚无之域，无以见经为万世有用之学。故取《文中子》之言，以《用易》名编。”其述称名之义甚详。竑及彝尊殆未见原书，故传闻讹异欤？外间久无传本，惟《永乐大典》尚散见各韵中。采掇裒辑，仅缺《豫》、《随》、《无妄》、《大壮》、《睽》、《蹇》、《中孚》七卦及《晋卦》后四爻，其余俱属完善。谨排次校核，釐为十六卷。书中之例，于每爻解其辞义，复引历代史事以实之。如《乾》初九称“舜在侧微”，《乾》九二称“四岳荐舜”之类。案《易》多有帝乙、高宗之象，传有文王箕子之辞，是圣人原非空言以立训。故郑康成论《乾》之用九，则及舜与禹、稷、契、皋陶在朝之事。论《随》之初九，则取舜宾于四门之义。明《易》之切于人事也。宋世李光、杨万里等，更博采史籍以相证明，虽不无稍涉泛滥，而其推阐精确者，要于立象垂戒之旨，实多所发明。杞之说《易》，犹此志矣。其中不可训者，惟在于多引老庄之文。如《蒙》之初六，则引《老子》“终日嗶而不嗶”云云，以为童蒙之义。《履》之《彖》，则引《庄子》“虎与人异类而媚养己者”云云，以为履虎尾之义。夫老庄之书其言虽似近《易》，而其强弱攻取之机、形就心和之论，与《易》之无方无体而定之以中正仁义者，指归实判然各殊。自叶梦得《岩下放言》称“《易》之精蕴尽在庄、刘”，程大昌遂著为《易老通言》。杞作《易编》，复引而伸之，是则王弼辈扫除汉学流弊无穷之明验矣。别白存之，亦足为崇尚清淡者戒也。

《淙山读周易记》二十一卷（山东巡抚采进本）

宋方实孙撰。实孙不知何许人。惟刘克庄《后山集》有《实孙乐府跋》，称其字曰端仲。有《实孙经史说跋》，称其以所著《易说》上于朝，以布衣入史局，时相以其累上春官，欲令免省奉对，遽以风闻报罢，浩然而归。其所终则不可考矣。此书旧本但题曰《读周易》。案朱彝尊《经义考》作《淙山读周易记》，盖此本传写脱讹。《经义考》又引曹溶之言曰：“《宋志》八卷，《澹生堂目》作十卷，《聚乐堂目》作十六卷。今世所行凡二本，一本不分卷，不知孰合之。”此本凡《上经》八卷，《下经》八卷，《系辞》二卷，《序卦》、《说卦》、《杂卦》各一卷，又不知谁所分也。其书取朱子《卦变图》别为《易卦变合图》，以补《易学启蒙》所未备。其说多主于爻象，不涉空谈。《自序》有曰：“《易》者道也，象数也，言道则象数在其中矣。道果有耶？《系辞》曰：《易》无体。道果无耶？《系辞》曰：《易》有太极。是道自无而有也。”可以识其宗旨矣。其据《随》上六爻“王用亨于西山”、《升》六四爻“王用亨于岐山”、《明夷·彖》“文王以之”、《革·彖》“汤武革命”，证爻象非文王作，自为确义。其据《大有》九三爻“公用亨于天子”，《解》上六爻“公用射隼于高墉之上”，《小过》六五爻“公弋取彼在穴”，证爻辞非周公作，则必不然。说《易》者本不云“公，周公也”。然其大旨则较诸家为淳实矣。

《周易传义附录》十四卷（两江总督采进本）

宋董楷撰。楷字正叔，台州临海人。宝祐四年进士。官至吏部郎中。其学出于陈器之，器之出于朱子。故其说《易》，惟以洛、闽为宗。是编成于咸淳丙辰，合程子《传》、朱子《本义》为一书，而采二子之遗说附录其下，意在理数兼通。又引程、朱之语以羽翼程、朱，亦愈于逞臆凿空，务求奇于旧说之外者。惟程子《传》用王弼本，而朱子《本义》则用吕祖谦所定古本，楷以程子在前，遂割裂朱子之书，散附程《传》之后。沿及明永乐中，胡广等纂《周易大全》，亦仍其误。至成矩专刻《本义》，亦用程《传》之次序。乡塾之士，遂不复知有古经，则楷肇其端也。然楷本以经文平书，而十翼之文则下一格书之，其《本义》无所附丽者则仿诸经疏文某句至某句之例，朱书其目以明之，犹为有别。今本经传一例平书，而《本义》亦意为割缀，则愈失愈远，又非楷所及料矣。

《易学启蒙通释》二卷（内府藏本）

宋胡方平撰。方平字师鲁，号玉斋，婺源人。据董真卿《周易会通》载，是书有方平至元己丑《自序》，则入元已十四年矣。然考熊禾《跋》，称“己

丑春读书武夷山中，有新安胡君庭芳来访，出其父书一编，曰《易学启蒙通释》，又刘涇《跋》亦称“一日，约退斋熊君访云谷遗迹。适新安胡君庭芳来访，出《易学启蒙通释》一编，谓其父玉斋平生精力尽在此书，辄为刻置书室”云云，则己丑乃禾与涇刊书作《跋》之年，非方平《自序》之年，真卿误也。方平之学出于董梦程，梦程之学出于黄榦。榦，朱子婿也。故方平及其子一桂皆笃守朱子之说。此书即发明朱子《易学启蒙》之旨。案朱子《易学启蒙序》曰“近世学者，类喜谈《易》。其专于爻义者，既支离散漫而无所根据。其涉于象数者，又皆牵合附会而或以为出于圣人思想智虑之所为也。若是者，余窃病焉。因与同志颇辑旧闻，为书四篇，以示初学，使毋疑于其说”云云，盖易之为道，理数并存，不可滞于一说。朱子因程《传》专主明理，故兼取邵子之数以补其偏，非脱略《易》理，惟著此书以言数也。后人置《本义》不道，惟假借此书以转相推衍，至于支离缪犇而不已，是岂朱子之本旨乎？方平此书，虽亦专阐数学，而根据朱子之书，反覆诠释。所采诸书，凡黄榦、董铢、刘燊、陈埴、蔡渊、蔡沈六家，皆朱子门人。又蔡模、徐几、翁泳三家。模，蔡渊子。几、泳皆渊之门人。故所衍说，尚不至如他家之竟离其宗。是亦读《启蒙》者所当考矣。董真卿所称方平《自序》，今本佚之，惟存《后序》一篇。朱彝尊《经义考》乃竟以朱子原《序》，为方平之《序》，可谓千虑之一失。徐氏通志堂刻本，于此《序》之末题“淳熙丙午暮春既望，云台真逸手记”，是显著朱子之别号矣。而其标目乃称《易学启蒙通释序》。淳熙丙午，下距至元己丑凡一百一十三年，朱子安知有《通释》乎？今刊正之，俾无滋后来之疑焉。

《三易备遗》十卷（内府藏本）

宋朱元升撰。其子士立补葺。元升字日华，里贯未详。惟卷首载《咸淳八年两浙提刑家铉翁进书状》，称“承节郎差处州龙泉遂昌庆元及建宁松溪政和巡检朱元升”。卷末士立《跋》称“咸淳庚午备遗成帙，则堂家先生用闻于朝，三载先子歿”云云，疑其即终于是官。庚午为咸淳六年，而状署八年，殆传写误六为八欤？其书本《河图》、《洛书》一卷，《连山》三卷，《归藏》三卷，《周易》三卷。元升《自序》亦兼言三《易》。而铉翁进状，特称其著《中天归藏书》数万言，未详其故。岂以先天、后天皆儒者所传述，而中天之说元升创之，故标举见异耶？然干宝《周礼注》称“伏羲之《易》小成为先天，神农之《易》中成为中天，黄帝之《易》大成为后天”，则中天实亦古名，非新义也。元升学本邵子，其言《河图》、《洛书》，则祖刘牧。其言《连山》，以卦位配夏时之气候。其言《归藏》，以干支之纳音配卦爻。其言

《周易》，则阐反对互体之旨。虽未必真合《周官》太卜之旧，而冥心求索，以求一合，亦可谓好学深思者。过而存之，或亦足备说《易》者之参考耳。

《周易集说》四十卷（内府藏本）

宋俞琬撰。琬字玉吾，吴县人。生宋宝祐初，入元隐居著书。征授温州学录，不赴。至延祐初始卒。生平邃于易学，初哀诸家之说为《大易会要》一百三十卷，后乃掇其精华以著是编。始于至元甲申，至至大辛亥，凡四易稿。其初主程、朱之说，后乃于程、朱之外自出新义。尝与孟淳讲《坤》之六二，谓“六二既中且正，是以其德直方，惟从《乾》阳之大，不习《坤》阴之小，故无不利。”如此之类，其说颇异。至谓“《尚书·顾命》天球、河图在东序，河图与天球并列，则河图亦是玉名。”如此之类，则大奇矣。然其覃精研思，积三四十一年，实有冥心独造，发前人所未发者，固不可废也。据琬自作《后序》，尚有《读易举要》、《读易须知》、《易图纂要》、《易经考证》、《易传考证》、《六十四卦图》、《古占法》、《卦爻象占分类》、《易图合璧连珠》、《易外别传》诸书。今惟《易外别传》有本单行，《读易举要》、《易图纂要》见《永乐大典》，余皆未见。《序》称诸编皆旧所作，将毁之而儿辈以为可惜，又略加改窜而存于后。则旧刻本附此数书，今佚之矣。

《读易举要》四卷（《永乐大典》本）

宋俞琬撰。是书《文渊阁书目》、焦竑《经籍志》、朱睦㮮《授经图》皆著于录。然外间传本殊稀，故朱彝尊《经义考》亦云“未见”。今惟《永乐大典》尚散见于各韵之中，可以采辑。谨哀合编次，仍定为四卷。考琬之《集说》，以朱子为宗，而此书论刚柔往来，则以两卦反对见义例，以《泰》、《否》二卦彖辞，较朱子卦变之说更近自然。其《易》图多本邵子，而此书论象数之学则驳张行成以“元、亨、利、贞”为《周易》起数于四之证，盖不为苟同者。至于田畴谓“积《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》、《需》、《讼》之策，至于《师》而六军之数皆全”，史璿谓“《革》居四十九，应大衍之数，故云‘天地革而四时成’。《节》居六十而甲子一周，故云‘天地节而四时成’”，皆以偶合之见，窥圣人作《易》之意。琬顾取之，则殊非本旨。然琬于《易》，苦思力索，积平生之力为之。意所独契，亦往往超出前人。所列诸家著述，虽多本于晁公武、陈振孙两家，而名字爵里间有异同，亦可资考证。固宜与所撰《集说》并行也。琬别有《六十四卦图》、《易图合璧连珠》、《易图纂要》诸书，旧与此书合刻。修《永乐大典》之时，割裂庞杂，淆其端绪。惟《八分为十六》、《十六分为三十二》两图，犹标俞琬《纂图》之目。其余诸图尽冒《读易举要》之名，合并为一，殊为瞀乱。今悉考订汰除，以还其

旧焉。

《周易象义》十六卷（《永乐大典》本）

宋丁易东撰。易东字汉臣，武陵人。仕至朝奉大夫太府寺簿，兼枢密院编修官。入元不仕，教授乡里以终。是编因《易》象以明义，故曰《象义》。其取象之例凡十有二：曰本体，即《乾》天《坤》地之类。曰互体，即杂物撰德之旨。曰卦变，《彖》所谓“大往小来”、《传》所谓“柔来文刚”、“刚上文柔”是也。曰正应，《传》所谓“刚柔内外之应”是也。曰动爻，阳老则变为阴，阴老则变为阳是也。曰变卦，《左传》所载古人占筮之法，曰“《乾》之《姤》”“《乾》之《同人》”是也。曰伏卦，《乾》则伏《坤》，《震》则伏《巽》，《说卦》所谓“天地定位”、“雷风相薄”是也。曰互对，即汉儒之旁通。卦义与伏通，而有本体全体之异。曰反对，《损》之与《益》，五二之辞同；《夬》之与《姤》，四三之辞同，可以类推者是也。曰比爻，初比二，二比三是也。曰原画，阳皆属《乾》，阴皆属《坤》是也。曰纳甲，《蛊》之“先甲、后甲”，《巽》之“先庚、后庚”是也。其于前人旧说，大抵以李鼎祚《周易集解》、朱震《汉上易传》为宗。而又谓李失之泥，朱伤于巧，故不主一家。如卦变之说则取邵子、朱子，变卦之说则取沈该、都絮。筮占之说则取朱子、蔡渊、冯椅。远绍旁搜，要归于变动不居之旨，亦言象者所当考也。诸家著录，多作十卷。惟朱睦㮮《授经图》作《易传》十二卷，焦竑《经籍志》作《易传》十四卷。考易东所著别无《易传》之名，盖即此编。朱氏并其《论例》一卷数之，为十一卷。焦氏又并其《大衍索隐》三卷数之，遂为十四卷耳。朱彝尊《经义考》作十卷，注曰“存”。然世所传本残缺特甚，仅存十之二三，又非彝尊之所见。惟散见《永乐大典》中者排比其文，仅阙《豫》、《随》、《无妄》、《大壮》、《睽》、《蹇》、《中孚》七卦及《晋卦》之后四爻，余皆完具。与残本互相参补，遂还旧观。以篇页颇繁，谨析为一十六卷，以便循览。原本附有《大衍策数》诸图，多已见《大衍索隐》中，今不复录。其《论例》一卷，自述撰著之旨颇备，今仍录以弁首焉。

《易图通变》五卷、《易筮通变》三卷（两江总督采进本）

宋雷思齐撰。思齐字齐贤，临川人。宋亡之后，弃儒服为道士，居乌石观。后终于广信。事迹具袁桷所撰《墓志铭》。是编前有揭傒斯《序》，称所著有《老子本义》、《庄子旨义》数十卷及《和陶诗》三卷。吴全节《序》又称其有《文集》二十卷。今皆未见，惟此二书存。其《易图通变自序》，谓“《河图》之数以八卦成列，相荡相错，参天两地，参伍以变，其数实为四十，而以其十五会通于中”。所述《河图洛书参天两地倚数之图》、《错综会变》

等图，及《河图遗论》，大旨以天一为《坎》、地二为《坤》，天三为《震》、地四为《巽》、天七为《兑》、地六为《乾》，天九为《离》，地八为《艮》，而五十则为虚数，其说虽与先儒不同，而案以“出震齐巽”之义，亦颇相吻合。林至《易裨传序》所谓“易道变化不穷，得其一端，皆足以为说”者也。

其《易筮通变》凡五篇：一曰《卜筮》、二曰《立卦》、三曰《九六》、四曰《衍数》、五曰《命蓍》，亦多自出新意，不主旧法。白云霁《道藏目录》载二书于《太玄部·若字后》中。盖图书之学，实出道家，思齐又本道家衍说之，以附于《易》，固亦有由云。